المنهج الإصلاحي للإمام

محمد عبده

الدكتور محمد عمارة



المنهج الإصلاحي

للإمام محمد عبده

دكتور محمد عمارة



٢٠٠٥

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة - أثناء - النشر (فان)

عبده، محمد، ١٨٤٩-١٩٠٥م.

المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده/ محمد عمارة - الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٥م. ص. سم.

تدمك ٧-٣٢-٦١٦٣-٩٧٧

١- عبده، محمد، ١٨٤٩-١٩٠٥م. ٢- الإسلام - حركات الإحياء والإصلاح والتجديد. ٣- المصلحون الاجتماعيون

أ- العنوان ب- عمارة، محمد.

ديوي - ٣٠٣,٤٨٤٠٩٢ ٢٠٠٥٢٦١٨١٧

ISBN 977-6163-32-7

المحتوى

وغالباً ما يشعر هو ومَنْ يعرفه أن «عرْض» حياته أعمق من «طولها»، حتى وإن كانت سنوات عمره عديدة مديدة؛ إذ هو مشغول آناء الليل وأطراف النهار بالأعمال أكثر من اشتغاله بالأقوال، ويرنو ببصره وبصيرته إلى معالي الأمور دون غيرها، وتضنيه جواهر الأشياء الباقية لا مظاهرها الفانية، ويضرب صفحاً عن القيل والقال، وإن نال منه الذي قيل والذي قال.

ومع ذلك فإن من حاله هكذا - بالرغم من ذيوع صيته وعلو منزلته - يظل بشراً من البشر، يجري عليه ما يجري عليهم من الصواب وإصابة وجه الحق حيناً، ومن الخطأ والتجافي عن الصواب حيناً آخر، ولقد كان هذا هو حال الإمام محمد عبده.

كان الأستاذ الإمام رائداً فذاً من رواد الإصلاح والتنوير، وعلماً من أعلام الدعوة إلى التجديد على أكثر من صعيد، ليس في مصر وحدها، وإنما في العالمين العربي والإسلامي. وبعد مرور قرن كامل من الزمان على وفاته ما تزال أغلبية أفكاره واجتهاداته في الإصلاح والتجديد تنبض بالحياة كأنها بنت الأمس القريب، وما تزال النخب الفكرية والثقافية والسياسية مشغولة بالقضايا ذاتها التي انشغل بها الأستاذ الإمام. وإذا كان الزمن ذهب ببعض آرائه

واجتهاداته، وطوتها التغيرات الاجتماعية والسياسية التي توالت على مدى القرن المنصرم، فلا يزال بعض آرائه واجتهاداته باقية، محتفظة بصلاحيتها للتطبيق في الواقع الراهن. ويبقى الأمر المهم متمثلاً في مدى قدرتنا على الاستفادة من إسهاماته، والمضي قدماً من أجل تحقيق أهدافه التي لم يدركها في حياته، وكيف ننقلها من حيز الأماني إلى حيز التطبيق العملي.

ومن هذا المنظور تأتي مبادرة مكتبة الإسكندرية للاحتفاء بذكرى مرور مائة عام على وفاة الأستاذ الإمام. وتأتي هذه الاحتفالية في إطار الاهتمام الذي توليه المكتبة برواد النهضة والإصلاح في العالم العربي؛ احتفاءً بهم، وتقديراً لجهودهم، وإحياءً لذكراهم، وتعريف الأجيال الجديدة بمآثرهم الفكرية والثقافية، وأيضاً لدعوة المفكرين والكتاب إلى الحوار العلمي حول ما قدموه من آراء واجتهادات؛ كي يسهموا بدورهم في مسيرة النهضة والإصلاح.

وبهذه المناسبة فقد قامت المكتبة بالترتيب لإعادة طباعة الأعمال الكاملة للإمام. ونظراً لأنها تستغرق عدة أجزاء؛ فقد ارتأينا أن يقوم من كرس أكثر من سبع سنوات من عمره لجمع هذه

الأعمال وتحقيقها، وأعرف الناس - على حد علمنا - بأعمال الإمام «وهو الأستاذ الدكتور محمد عمارة» بإعداد هذا الكتيب - الصغير نسبياً - لتقديم الإمام ومشروعه الإصلاحي إلى أكبر عدد من القراء، راجين أن يسهم هذا في تعريف الأجيال الجديدة بالمآثر الفكرية والثقافية والإصلاحية لواحد من أهم رواد الإصلاح والدعوة إلى التجديد في عالمنا العربي والإسلامي خلال القرن الماضي.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية

١

بطاقة حياة

هذه الصفحات القليلة ليست ترجمة تقليدية لحياة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ١٢٦٦-١٣٢٣هـ/١٨٤٩-١٩٠٥م فلقد وضعت لحياته العديد من الترجمات، على أسس متعددة ومتباينة من المناهج الخاصة بالترجمة لحياة العظماء والمفكرين والحكماء.

وبالرغم من أن لنا العديد من الملاحظات على بعض ما كُتب عن حياته من تاريخ، إلا أن المقام الذي نحن فيه ليس مقام الترجمة المستفيضة لحياته الخصبة، والغنية بالعبر والمثل والدروس، وإنما الأمر الذي نحن بصدده هو تقديم بطاقة لحياته الفكرية والعملية - إن جاز هذا التعبير - ففي سطور شديدة الإيجاز، سنكثف أحداث حياته الفكرية والعملية، مبرزين أهم قسماتها، واضعين اليد على عوامل تكوين هذه القسمات، مشيرين إلى درجات التطور التي حدثت له في المراحل التي مرت بها حياته. وفي كل ذلك فنحن نستفيد من كل ما قرأناه مما كتب عنه، وبالدرجة الأولى نحتكم إلى أعماله الفكرية هو، بعد الجمع لها- وهو

ما يحدث للمرة الأولى ـ وبعد التحقيق العلمي لنصوصها كي تتميز عن نصوص غيره ـ وهو ما يحدث أيضاً للمرة الأولى ـ وهما الأمران اللذان أتاحا لنا تصحيح العديد من تواريخ الأحداث الفكرية والعملية التي شهدتها حياته، والتي أخطأ في كثير منها من كتبوا له وعنه بعض الترجمات.

ولقد أعاننا على هذا التصحيح أيضاً ما أتاحه لنا جمع أعماله وتحقيقها؛ ومن ثم اكتمال معالم فكره في حركته وتطوره، وما أتاحه لنا ذلك من تقديم دراسة عن فكره السياسي والاجتماعي، نعتقد أنها قد حسمت ذلك الجدل والتخبط، الذي لازم الحديث عن هذا الجانب من آثاره، ما يزيد على قرن من الزمان.

«فبطاقة حياته» الفكرية والعملية التي نقدمها في هذه الصفحات القليلة، هي ثمرة لجهد من سبقنا في الترجمة له، ولتلك الإضافات الأساسية الجديدة التي يقدمها جمع أعماله وتحقيقها، وما أثمره هذا الجمع والتحقيق، من تقديم الصورة الدقيقة والمتكاملة عن أحداث حياة هذا المفكر الكبير.

أما صفحات هذه «البطاقة»، فإنها تتسلسل مع تطور الحياة التي ترصد معالمها وقسماتها؛ لتسجل مراحل هذا التطور، ولتقدم لنا عن هذه الحياة صفحات ست:

١- تكوين صباه، والفترة التي كان يصده فيها عن طلب العلم ذلك المنهج الجامد الذي كان عليه التعليم بالأزهر في ذلك الحين.

٢- إشراقة التصوف الذي اجتذبه بواسطتها خال أبيه الشيخ درويش خضر، فمنحه بها الثقة في إمكانية تحصيل العلم وضرورة التعليم وجدواه.

٣- قيادة جمال الدين الأفغاني ١٢٥٤-١٣١٤هـ/١٨٣٨-١٨٩٧م له، من درب التصوف والتنسك إلى ساحة الفلسفة والحكمة والعمل السياسي، في سبيل الوطن والشرق والإسلام.

٤- المرحلة الأولى التي حمل فيها مسئولية دعوة الإصلاح بمصر، بعد نفي أستاذه جمال الدين، ولكن بمنهجه الخاص والمتميز، وما انتهت إليه من مشاركته العرابيين في الثورة، ثم السجن، والنفي، بعد هزيمتهم في سنة ١٨٨٢م.

٥- مرحلة المنفى، ورحلته من المشرق إلى الغرب، ثم من الغرب إلى الشرق، والعودة إلى مذهبه الأصلي المتميز في طريق الإصلاح.

٦- العودة من المنفى، وتبوؤه مكان الصدارة الفكرية في العالم الإسلامي، بعد أن نجحت السلطنة العثمانية في سجن أستاذه الأفغاني في قفص الذهب والجواسيس. بالأستانة، حتى لفظ فيها أنفاسه الأخيرة!

فهي - إذن - «بطاقة حياة» من ست صفحات:

الصفحة الأولى

وُلد الشيخ «محمد عبده حسن خير الله» في قرية «محلة نصر» بمركز «شبراخيت» من أعمال مديرية (محافظة) البحيرة في سنة ١٢٦٦هـ/١٨٤٩م، في أسرة تعتز بكثرة رجالها، ومقاومتهم لظلم الحكام، وتحملهم في سبيل ذلك العديد من التضحيات: هجرة، وسجنًا، وتشريدًا، وضياع ثروة، وهو يحكي عن هذا الأمر فيقول: إنه قد سعى واش بأهلي «عند الحكام بحجة أنهم كانوا يحملون السلاح، ويقفون في وجوه الحكام وأعوانهم عند تنفيذ المظالم، فأخذوا جميعًا، وزُجُّوا في السجون واحدًا بعد واحد، ومن دخل منهم السجن لا يخرج إلا ميتًا، وكان جدي «حسن» شيخًا بالبلدة، وهو الذي بقي من البيت مع ابن أخيه إبراهيم».

علمته هذه النشأة الاعتزاز بالمجد والأصالة، وعدم الربط بين هذه الأصالة وبين الغنى والثروة، والضن باحترامه على أهل الثراء، خصوصًا المسرفين منهم والعاطلين عن الكفاءة، وأيضا الضن بهذا الاحترام على الحكام الظالمين. ولقد لمس الأفغاني فيه هذا الخلق السامي فقال له: «قل لي بالله، أي أبناء الملوك أنت؟!»،

وقال عنه الخديو عباس حلمي ١٢٩١- ١٣٦٣هـ/١٨٧٤- ١٩٤٤م «إنه يدخل عليَّ كأنه فرعون!».

تلقى تعليمه الأولي للقراءة والكتابة، وحفظ القرآن، بالقرية. وبدأ ذلك وهو في السابعة من عمره، ثم ذهب إلى «الجامع الأحمدي» بطنطا، ليحضر هناك دروس تجويد القرآن الكريم في سنة ١٢٧٩هـ/١٨٦٢م.

بدأ في سنة ١٨٦٤م/سنة ١٢٨١هـ يتلقى أول دروسه الأزهرية في «الجامع الأحمدي»؛ بعد أن استكمل تجويد القرآن، ولكن أساليب التدريس العقيمة قد صدته عن قبول الدروس، فقرر هجران الدراسة بعد عام من شروعه فيها، وعاد إلى القرية سنة سنة ١٢٨٢هـ/١٨٦٥م؛ وتزوج، وعزم على العمل بالزراعة مع أبيه وإخوته والانقطاع عن سلك التعليم، ولكن والده رفض ذلك، وقرر إعادته إلى الجامع الأحمدي في نفس العام.

الصفحة الثانية

في هذه الفترة التقى بالشيخ درويش خضر ـ خال والده ـ وهو صوفي كان على اتصال بالزاوية السنوسية، فألقى إليه ببعض من حكمة التصوف، وقاده إلى شيء من سلوك الصوفية، فعادت إليه الرغبة في طلب العلم، وعاد إلى «الجامع الأحمدي» سنة ١٨٦٥م/١٢٨٢هـ، وبدأ يفكر في الذهاب إلى القاهرة كي يلتحق بالجامع الأزهر. وتحت تأثير التصوف حدث ذلك الذي صور به تلك الرغبة عندما كتب ليقول: «في يوم من شهر رجب من تلك السنة (سنة ١٢٨٢هـ) كنت أطالع بين الطلبة، وأقرأ لهم في «شرح الزرقاني»، فرأيت أمامي شخصًا يشبه أن يكون من أولئك الذين يسمون بالمجاذيب، فلما رفعت رأسي إليه قال ما معناه: ما أحلى حلواء مصر البيضاء، فقلت له وأين الحلوى التي معك؟ قال: سبحان الله! من جد وجد! ثم انصرف، فعددت ذلك القول إلهامًا ساقه الله إليّ، ليحملني على طلب العلم في مصر، دون طنطا».

ذهب إلى الأزهر بمصر، في فبراير ١٨٦٦م/شوال ١٢٨٢هـ، وكان بالأزهر يومئذ حزبان: شرعي محافظ، وحزب صوفي أقل في محافظته من الشرعيين، وحضر محمد عبده دروس كل من

الحزبين، فسمع من الحزب الشرعي المحافظ دروس المشايخ عليش، والرفاعي، والجيزاوي، والطرابلسي، والبحراوي، ولكنه انتمى إلى الحزب الصوفي، وكان رائده الشيخ حسن رضوان (المتوفى سنة ١٨٩٢م / سنة ١٣١٠هـ) صاحب منظومة «روض القلوب المستطاب»، وكان من هذا الحزب الشيخ حسن الطويل، والشيخ محمد البسيوني.

الصفحة الثالثة

زار الأفغاني مصر للمرة الثانية، وطاب له المقام بها في سنة ١٨٧١م / ١٢٨٨هـ فاتصل به محمد عبده، ولازم مجلسه منذ شهر المحرم من ذلك العام، وودع ـ لذلك ـ حلقات الدروس الأزهرية العقيمة، بأرجوزة نظمها، وقال فيها:

لو كان هذا وصفهم ما شنعوا

بل وقتهم في جاه زيد ضيعوا

ظنوا بأن العلم علم القول، لا

والله، بل علم القلوب فضلا

انتقل به الأفغاني من التصوف والتنسك إلى «الفلسفة ـ الصوفية»، وكان الأفغاني يقول: «الفيلسوف إن لبس الخشن، وأطال المسبحة، ولزم المسجد، فهو صوفي، وإن جلس في قهوة «متاتيا»، وشرب الشيشة، فهو فيلسوف»؟!.

كتب مقدمة «لرسالة الواردات» الفلسفية، التي أملاها الأفغاني سنة ١٨٧٢م/١٢٨٩هـ، وهذه المقدمة هي أولى الآثار الفكرية التي حفظت لنا من تراثه (وهي لم تنشر إلا بعد وفاته).

أول ما نشر باسمه كان «بالأهرام» في سنته الأولى سنة ١٨٧٦م/سنة ١٢٩٣هـ وكان لا يزال يلتزم السجع في أسلوبه، وسنه يومئذ سبعة وعشرون عاماً.

دخل امتحان العالمية في سنة ١٨٧٧م (١٣ من جمادى سنة ١٢٩٤هـ)، ونالها من الدرجة الثانية، وكانت سنه ثمانية وعشرين عاماً، ولولا إصرار رئيس لجنة الامتحان الشيخ محمد المهدي العباسي ١٢٤٣-١٣١٥هـ/١٨٢٧-١٨٩٧م، على نجاحه، لرسب؛ لأن بعض الأعضاء كانوا قد تواصوا على إسقاطه لآرائه وصحبته لجمال الدين الأفغاني.

واصل بعد تخرجه تدريس كتب المنطق، والكلام المشوب بالفلسفة في الأزهر، وقد كان ـ حتى قبل تخرجه ـ يعيد على طلبة الأزهر إلقاء دروس الأفغاني التي كان يلقيها في منزله، والكتب التي يشرحها ويعلق عليها، فقرأ لهم «إيساغوجي» في المنطق، و«شرح العقائد النسفية» لسعد التفتازاني، مع حواشيه، و«مقولات السجاعي بحاشية العطار»، وغيرها، وعقد في بيته درسًا شرح فيه لبعض الطلبة بعض المؤلفات الفكرية الحديثة والقديمة، مثل: «التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية» للوزير الفرنسي «فرانسوا جيزو»، تعريب الخواجة نعمة الله خوري، وقرظه في الأهرام هو وأستاذه الأفغاني، وكتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه.

في سنة ١٨٧٨م/أواخر سنة ١٢٩٥هـ عين مدرسًا للتاريخ بمدرسة دار العلوم، فقرأ على طلابها مقدمة ابن خلدون، وألف لهم كتابًا، ضاعت أصوله، هو (علم الاجتماع والعمران)، وعين مدرسًا للعلوم العربية في مدرستي الألسن والإدارة.

اشترك مع أستاذه الأفغاني في التنظيمات السياسية السرية التي أنشأها الأفغاني بمصر، فدخل «الحزب الوطني الحر» الذي

كان شعاره «مصر للمصريين» ـ أي لا للأجانب ولا للشراكسة ـ الذي ضم الطلائع الوطنية المستنيرة من طبقات مصر في ذلك الحين.

أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة، بعد دروسه وتدريسه، مقالاته في الصحف، وهي: «تقريظ لجريدة الأهرام» و«الكتابة والقلم» و«العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية»، وتقديم تقريظ الأفغاني لكتاب «التحفة الأدبية»، كما صاغ في هذه المرحلة العديد من آثار أستاذه الأفغاني، مثل حاشيته على «شرح الدواني للعقائد العضدية»، وفلسفة الصناعة، ورسالة الواردات، وصاغ أيضا الرسالة التي ترجمها علي باشا مبارك، ونشرها بالأهرام بعنوان «المدبر الإنساني والمدبر العقلي الروحاني».

وأهم قسمة تميز بها إنشاؤه عن إنشاء غيره ـ ممن صاغ لهم أفكارهم وأماليهم ـ في هذه المرحلة، هي السجع؛ فلقد كان يسجع عندما ينشئ، ويتخلى عنه عندما يصوغ أفكار وأمالي الآخرين الذين لا يسجعون.

الصفحة الرابعة

في يوليو سنة ١٨٧٩م/١٢٩٦هـ نفي الأفغاني من مصر، وعُزل الإمام من مناصب التدريس في مدرستي دار العلوم والألسن، وحددت إقامته بقريته «محلة نصر».

في سنة ١٨٨٠م (أواسط سنة ١٢٩٧هـ) استصدر رياض باشا ١٢٤٩-١٣٢٩هـ/١٨٣٤-١٩١١م- ناظر النظار، عفوا من الخديوي توفيق ١٢٦٨-١٣٠٩هـ/١٨٥٢-١٨٩٢م عن الإمام، واستدعاه من قريته، وعينه محررًا ثالثًا في «الوقائع المصرية»، فاستهل كتابته بها في ١٩ يوليو سنة ١٨٨٠م، وفي ٩ أكتوبر من نفس العام عين رئيسًا لتحريرها (محرر أول الصحيفة العربية الرسمية)، وتولى مسئولية الرقابة على المطبوعات.

في ١٨ مارس سنة ١٨٨١م (٢٨ من ربيع الآخر سنة ١٢٩٨هـ) أنشئ المجلس الأعلى للمعارف العمومية، وعين الإمام عضواً فيه.

في هذه الفترة أبعد عن الاشتغال بالتدريس، وعمل بالصحافة والسياسة، ولذلك برز اختلافه عن الأفغاني في وسيلة النهضة بالشرق والشرقيين (فهو عندما يُدرِّس لا يختلف عن الأفغاني إلا في درجة الميل إلى الفلسفة، ولكن عندما يعمل بالسياسة العليا والمباشرة يبدو الفرق بينهما واضحًا، فرق المصلح من الثوري).

انضم مع «الحزب الوطني الحر» إلى العرابيين بعد مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م، ثم ألقى بكل قواه في الثورة بعد المذكرة الثنائية الإنجليزية - الفرنسية إلى مصر في يناير سنة ١٨٨٢م، عندما تهددت الأخطار الأجنبية استقلال مصر. وظل في مكانه من المسئولية والقيادة مع الثوار حتى هزيمة الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨٢م.

بعد هزيمة الثورة سجن ثلاثة أشهر، ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات، بدأت في ٢٤ ديسمبر ١٨٨٢م، ولكنها امتدت إلى ما يقرب من ست سنوات.

أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة هي مقالاته، وأغلبها نشر في «الوقائع المصرية»، مثل: «عيد مصر ومطلع سعادتها»، و«حاجة الإنسان إلى الزواج»، و«حكم الشريعة في تعدد الزوجات»، و«حكومتنا والجمعيات الخيرية»، و«حب الفقر أو سفه الفلاح»، و«إبطال البدع من نظارة الأوقاف العمومية»، و«وخامة الرشوة»، و«العفة ولوازمها»، و«التخصيص لما يوجب التعميم»، و«بطلان الدوسة»، و«المعرفة في المجتمع»، و«الأدب الوهمي»، و«الحشيش»، و«وضع الشيء في غير محله»، و«الصياح خلف الجنائز»، و«عادات

المآتم»، و«التملق»، و«قبحة التمثال»، و«انتقاد في غير موضعه»، و«الخرافات»، و«ما هو الفقر الحقيقي»، و«العدالة والعلم»، و«التربية في المدارس والمكاتب الميرية»، و«المعارف»، و«ما هو الفقر الحقيقي في البلاد»، و«تأثير التعليم في الدين والعقيدة»، و«الكتب العلمية وغيرها»، و«احترام قوانين الحكومة من سعادة الأمة»، و«القوة والقانون»، و«الوطنية»، و«خطأ العقلاء»، و«اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم»، و«مصر والحبشة»، و«نيل المعالي بالفضيلة»، و«قانون الوظائف المدنية»، و«أوهام الجرائد»، و«الحياة السياسية»، و«رفع وهم»، و«الشورى والاستبداد»، و«الناس من خوف الذل في ذل»، و«لا تتم نكاية الأعداء إلا بخيانة الأصدقاء»، و«احتفال جمعية المقاصد بالتصديق على لائحة النواب»، و«مقابلة الشكر بالشكر»، و«الاتحاد في الرأي قرين الاتحاد في العمل»، وأيضا «ترجمة للبارذوني»، و«برنامج الحزب الوطني الحر»، و«دفاع عن حكومة الثورة»، و«مفكرة الأحداث العرابية»، وكتابته من السجن، شعرا ونثرا بعد هزيمة الثورة، إلخ.

الصفحة الخامسة

ذهب إلى بيروت منفيا في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢م «١٣ من صفر سنة ١٣٠٠هـ»، وكانت سنه ـ يومئذ ـ أربعة وثلاثين عاماً، فأقام بها نحو عام، حتى دعاه أستاذه الأفغاني إلى اللحاق به في باريس في أواخر سنة ١٨٨٣م.

من حجرة صغيرة متواضعة فوق سطح أحد منازل باريس، أخذ يعمل مع الأفغاني في إخراج جريدة «العروة الوثقى» ـ لسان حال لجمعية «العروة الوثقى» السرية التي قام تنظيمها في بلاد الشرق، وخاصة مصر والهند ـ فصدر منها ثمانية عشر عدداً، أولها في ١٣ مارس سنة ١٨٨٤م «١٥ من جمادى الأولى سنة ١٣٠١هـ» وآخرها في ١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤م «٢٦ من ذي الحجة سنة ١٣٠١م»، وكان عمله في هذه الجريدة عمل «المحرر الأول» «رئيس التحرير».

شغل في تنظيم «العروة الوثقى» السري منصب نائب الرئيس «الأفغاني» ومارس العمل التنظيمي السري، وتنقل بهذه الصفة في بلاد كثيرة، بعضها في أوربا، وبعضها في الشرق، وكان كثير من رحلاته هذه سرية، ودخل مصر في هذه الفترة سرًا «سنة ١٨٨٤م»

أثناء اشتداد ثورة المهدي في السودان، وباشر قيادة عمل الجمعية السرية، وكتب في هذه الفترة عددًا من الرسائل السرية إلى بعض فروع التنظيم.

زار «لندن» داعيا لوجوب جلاء الإنجليز عن مصر، والتقى بوزير الحربية الإنجليزي ووجوه البرلمان والصحافة والرأي العام.

بعد توقف «العروة الوثقى»، ويأسه من العمل السياسي المباشر كوسيلة لنهضة الشرق، غادر باريس إلى تونس، ومنها إلى بيروت سنة ١٨٨٥م، على أمل العودة إلى مصر ثانية.

في هذه الفترة أسس جمعية سرية للتقريب بين أهل الأديان السماوية، شارك فيها عدد من رجال الدين المستنيرين ممن ينتمون إلى الأديان السماوية الثلاثة، وكان يرى «أن أصول تلك المذاهب حق، ثم طرأ عليها الباطل، فبعضها ثابت بما فيه من الحق، وبعضها بما وضع له من النظام الموافق لسنن الكون والاجتماع، فالنظام حق، وهو ثابت باق بذاته، وما في الجمعية أو المذهب من الباطل تابع له باق به، مع عدم معارضة أهل الحق لما فيه من الباطل، وأن التقريب بين الأديان مما جاء به الدين الإسلامي: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم» (آل عمران ٦٤)، وأن

القرآن - وهو منبع الدين - يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب، حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة، ولكن عرض على الدين زوائد أدخلها عليه أعداؤه اللابسون ثياب أحبائه فأفسدوا قلوب أهاليه!».

وفي بيروت مارس العمل الثقافي والتربوي والفكري، إلى جانب قليل من العمل السياسي المباشر، بحكم الصلات التي كانت لا تزال قائمة بينه وبين الأفغاني وتنظيم «العروة الوثقى».

من مقالاته السياسية التي كتبها ببيروت: «رسالة السير صمويل بيكر في السودان ومصر وإنجلترا»، و«مصر وجريدة الجنة»، و«مراسلات»، و«مصر والمحاكم الأهلية». وبعض الرسائل لعدد من الساسة والوجهاء. ومنها أرسل بعض آراء الأفغاني وتنظيم «العروة الوثقى» في السياسة الشرقية، فنشرت دون توقيع في «الأهرام» بالإسكندرية. وفي نشاطه السياسي هذا كان ملتزماً بخط «العروة الوثقى» في العداء الصريح والمباشر للإنجليز.

ومن مقالاته الاجتماعية في هذه الفترة مقال «الانتقاد» الذي كتبه في مجلة «ثمرات الفنون».

برزت في بيروت جهوده التربوية وأعماله الثقافية والفكرية، فكتب «لائحة إصلاح التعليم العثماني»، و«لائحة إصلاح القطر

السوزي»، وشرع في كتابة «لائحة إصلاح التربية في مصر»، كما شرع في تحقيق كتب التراث العربي الإسلامي، كرائد للمحققين العرب في العصر الحديث، فحقق وشرح «مقامات بديع الزمان الهمذاني»، و«نهج البلاغة»، والتزم في التحقيق منهجًا علميًا حدده في تقديمه لمقامات بديع الزمان الهمذاني، عندما تحدث عن «تصحيح متن الكتاب» بواسطة نسخ عديدة مخطوطة وأحيانا مطبوعة، فقال: «وأما تصحيح متن الكتاب فقد وفق الله له بتعداد النسخ لدينا، وإن عظمت شقة الاختيار علينا لتباين الروايات واتفاق الكثير منها على ما لا يصح معناه، ولا يستجاد مبناه، فكان الوضع اللغوي أصلاً نرجع إليه، والاستعمال العرفي مرشدًا نعول عليه، ومكان المصنف بين أهل اللسان ميزانًا للترجيح، ومقياسًا نعتمد به في التصحيح، فإن تعددت الروايات على معانٍ صحيحة أثبتنا في الأصل أولاها بالوضع، إما لتأييده بالاتفاق مع أكثر الروايات وإما لتميزه بقرب معناه إلى ما احتف به من أجزاء القول. ثم أشرنا إلى الروايات الأخرى في التعليق، واستعنت الله على العمل، وأقدمت على ذلك بلا سابق أقتفيه، ولا ذي مثال أحتذيه، ولا مادة لي إلا طبع عربي وذوق أدبي، وأمهات اللغة الحاضرة، وأمثال العرب السائرة، ومقالات لهم على الألسن دائرة». كما عبر

في المقال الذي كتبه حول كتاب «فتوح الشام» المنسوب للواقدي عن المنهج العلمي في نقد النصوص وتحقيق نسبتها إلى أصحابها.

كما أتم في بيروت كذلك ترجمة «رسالة الرد على الدهريين» للأفغاني، عن الفارسية، بمساعدة تابع الأفغاني «عارف أفندي أبو تراب»، وصدرها بترجمة هامة لأستاذه الأفغاني.

اشتغل بالتدريس في «المدرسة السلطانية» ببيروت سنة ١٨٨٦م / ١٣٠٣هـ، فانتقل بها من مدرسة شبه ابتدائية إلى مدرسة شبه عالية، ومن الكتب التي شرحها فيها «نهج البلاغة»، و«ديوان الحماسة» وإشارات ابن سينا، وكتاب التهذيب، ومجلة الأحكام العدلية العثمانية، كما ألقى فيها دروس التوحيد التي تحولت بعد عودته لمصر إلى «رسالة التوحيد».

بدأ تفسير القرآن بمنهج عقلي حديث لم يسبق في الشرق منذ يقظته، طبق فيه منهج أستاذه الأفغاني، وكان ذلك بالمسجد العمري ببيروت؛ فكان يعقد درسه به ثلاث ليال في الأسبوع واجتذب درسه هذا الحركة الفكرية والثقافية هناك، حتى أن المستنيرين من المسيحيين كانوا يجتمعون على باب المسجد لسماعه، ولما حالت ضوضاء الشارع دون سماعهم له طلبوا منه

السماح لهم بدخول المسجد لمتابعة حديثه، فسمح لهم بالوقوف داخل المسجد إلى جوار الباب، واستمرت دروسه هذه في التفسير حوالي السنتين، ولم يُسجَّل لنا منها شيء.

في بيروت تزوج من زوجته الثانية، بعد أن توفيت زوجته الأولى.

سعى من بيروت لدى أصدقائه كي يطلبوا له العفو ليعود إلى مصر، وكان تلميذه سعد زغلول يلح على الأميرة نازلي هانم فاضل كي تستخدم نفوذها عند اللورد كرومر للعفو عن الإمام، وسعى لذلك أيضا الشيخ علي الليثي والغازي أحمد مختار باشا، وكيل السلطان بالقاهرة، وعندما اقتنع «كرومر» بأن الإمام لن يعمل بالسياسية، وأنه سيقتصر نشاطه على العمل التربوي والثقافي والفكري استخدم نفوذه في استصدار العفو من الخديوي توفيق، فعاد الأستاذ الإمام إلى مصر في سنة ١٨٨٩م / ١٣٠٦هـ.

الصفحة السادسة

عندما عاد الإمام إلى مصر اتخذ لنفسه سكنا في شارع «الشيخ ريحان»، بالقرب من قصر عابدين، ولما زاره صديقه عبد العزيز

أفندي سلطان طرابلسي، وسأله عن سر اختياره هذا المكان للسكنى. قال له: «حتى نناطح عابدين مناطحة»؟!.

كان يدرك أن الود المفقود بينه وبين الخديوي توفيق سيظل مفقودًا، فسلك طريق العلاقات المباشرة مع اللورد كرومر، وقدم إليه ـ مباشرة ـ اللائحة التي كتبها لإصلاح التربية والتعليم بمصر.

أراد أن يمارس عمله المحبب ـ وهو التدريس، وخاصة في دار العلوم ـ فرفض الخديوي توفيق، حتى لا يتيح له فرصة تربية الأجيال الجديدة على أساس من آرائه وأفكاره، وعينه الخديو سنة ١٨٨٩م قاضيا بمحكمة «بنها»، كي يبعده عن القاهرة وعن التدريس، فقبل على مضض. ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق، ثم محكمة عابدين، ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف سنة ١٨٩١م.

في هذه الفترة دارت مراسلات قليلة بينه وبين الأفغاني في الآستانة بعد أن استقر بها سنة ١٨٩٢م، ولكن موقف الإمام من السياسة والإنجليز جلب عليه غضب أستاذه، ولقد انقطعت المراسلات بينهما بعد أن عنفه الأفغاني أكثر من مرة على حذره وخوفه، واتهمه بالجبن، وكتب إليه مرة يقول له: «تكتب إلي ولا

تضي؟!، وتعقد الألغاز؟!، من أعدائي؟!، وما الكلاب، قلت أو كثرت؟!، كن فيلسوفا ترى العالم ألعوبة، ولا تكن صبياً هلوعا؟!». وقال له في رسالة أخرى: «إن الرسالة ما وصلت، ولا بينت لنا موضعها، وجلا منك، قوى الله قلبك؟!...». وبلغ الأمر إلى حد توقف الإمام عن رثاء أستاذه في الصحف عندما مات في ٩ مارس ١٨٩٧م، واكتفى بالحزن عليه، وقال: إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها «علي»، و«محروس»؛ والسيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى، والأولياء والقديسين، ما رثيته بالشعر؛ لأني لست بشاعر، ما رثيته بالنثر؛ لأنني لست الآن بناثر، رثيته بالوجدان والشعور؛ لأنني إنسان أشعر وأفكر؟!.

بعد موت الخديو توفيق، وتولي الخديو عباس حلمي الثاني السلطة، قامت فترة من الوفاق بين الأستاذ الإمام وبين العرش، وكان أساسها أن الإمام أقنع الخديوي بأن يعاونه في العمل لإصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية والاجتماعية الثلاثة: الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية. وفي سنة ١٨٩٥م «٦ رجب سنة ١٣١٢هـ» تشكل مجلس إدارة الأزهر، برئاسة الشيخ حسونة

النواوي ١٢٥٥-١٣٤٣هـ/١٨٣٩-١٩٢٤م، ودخل فيه الأستاذ الإمام والشيخ عبد الكريم سلمان ممثلين للحكومة، وكان حريصًا على أن يسير هذا المجلس وفق لائحته وقوانينه، لا بمشيئة الخديو وحاشيته، وقال للخديوي يومًا، أمام أعضاء المجلس: «إن مجلس إدارة الأزهر لا يعرف لسموكم أمرًا عليه إلا بهذا القانون الذي بين يديه، دون الأوامر الشفوية التي يبلغها عنكم من لا يثق به المجلس، لمخالفته لقانونكم».

اصطدمت سياسة الوفاق بينه وبين الخديو عباس بعاملين أساسيين:

أولهما: مذهب الإمام المعتدل في السياسة إزاء الإنجليز والذي جعله يهادن كرومر وسلطة الاحتلال، فلا يعتبر معركته المباشرة ضدهم، وإنما ضد العقبات التي تحول دون إصلاح الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية، والتربية والتعليم. وهو الموقف الذي رضي عنه الإنجليز ورحبوا به؛ لأنه يتيح لهم الهدوء والاستقرار.

وثانيهما: معارضة الأستاذ الإمام وحسن باشا عاصم لمطامع الخديوي في أراضي الأوقاف، عندما أراد استبدال بعض أراضيه بأخرى من أراضي الأوقاف. وبذلك انتهت فترة الوفاق هذه إلى

مرحلة من الحذر والعداء، استمرت من سنة ١٩٠٢م حتى وفاة الإمام.

في سنة ١٨٩٢م/١٣١٠هـ اشترك في تأسيس «الجمعية الخيرية الإسلامية» التي تهدف لنشر التعليم وإعانة المنكوبين، وتولى رئاسة هذه الجمعيات سنة ١٩٠٠م / ١٣١٨هـ.

في ٣ يونيو سنة ١٨٩٩م «٢٤ محرم سنة ١٣١٧هـ» عين في منصب مفتي الديار المصرية، وتبعا لهذا المنصب أصبح عضوا في مجلس الأوقاف الأعلى، فسعى إلى إصلاحها وإصلاح المساجد بوضع وتطبيق اللائحة التي ضمنها أفكاره لإصلاح هذا المرفق الإسلامي المهم.

في ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩م «١٨ صفر ١٣١٧ هـ» عين عضوا في مجلس شورى القوانين.

في سنة ١٩٠٠م/١٣١٨هـ أسس «جمعية إحياء العلوم العربية»، فحققت ونشرت عددا من آثار التراث العربي الإسلامي الفكرية الهامة. وشارك الإمام في عمل هذه الجمعية باستحضار المخطوطات، واستكمال نسخها، ومراسلة الملوك والسلاطين والقضاة لهذا الغرض، ومقابلة النسخ المخطوطة والشرح والتعليق

على هذه الآثار الفكرية الهامة، وبتوجيه منه بدأ الاهتمام «بفقه المقاصد» في تراثنا الفقهي.

في هذه الفترة من حياته سافر إلى خارج مصر عدة مرات، إلى الشام، وإلى أوربا أكثر من مرة، أشهرها رحلته إليها سنة ١٩٠٣م/١٣٢١هـ، ومنها عرج على تونس والجزائر، ثم صقلية وإيطاليا، كما سافر إلى السودان في المدة من ١٨ حتى ٣١ يناير سنة ١٩٠٥م.

بدأ في هذه المرحلة يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم بالجامع الأزهر من يونيو سنة ١٨٩٩م «شهر المحرم سنة ١٣١٧هـ»، واستمر في إلقائها نحو ست سنوات، أي حتى وفاته، وبلغ في التفسير من أول القرآن حتى الآية ١٢٥ من سورة النساء. وكان الشيخ رشيد رضا ١٢٨٢-١٣٥٤هـ/١٨٦٥-١٩٣٥م يدون ملخصاً في الدرس لهذا التفسير، وبعد عام من بدئه أخذت تنشره مجلة «المنار» (عدد محرم سنة ١٣١٨هـ مايو سنة ١٩٠٠م)، واستمر ينشر فيها شهرياً حتى عددها الخامس من سنتها الخامسة عشرة (٣٠ من جمادى الأولى سنة ١٣٣٠هـ. ١٧من مايو سنة ١٩١٢م)، وبعد ذلك أخذ رشيد رضا يواصل التفسير منفردًا بالعمل فيه.

من أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة: فتاواه، وأحاديثه للصحف والمجلات، و«رسالة التوحيد»، وتحقيق وشرح «البصائر النصيرية للطوسي»، وتحقيق وشرح «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» للجرجاني، و«الرد على هانوتو»، ومقالات الاضطهاد في النصرانية والإسلام ـ «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ـ التي رد بها على فرح أنطوان (١٨٦١-١٩٢٢) سنة ١٩٠٢م، «وتقرير إصلاح المحاكم الشرعية» سنة ١٨٩٩م، والفصول التي شارك بها في كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين (١٢٨٠-١٣٢٦هـ/ ١٨٦٣-١٩٠٨م) سنة ١٨٩٩م، والفصول التي شرع بها الترجمة لحياته، ومقالات «المستبد العادل»، و«الرجل الكبير في الشرق»، و«آثار محمد علي في مصر»، ومجموعة ملاحظاته وآرائه حول الثورة العرابية، سواء منها ما كتبه في مشروعه لتأريخها بطلب من الخديو عباس، أو ما كتبه لصديقه القديم «بلنت»، وأيضا ترجمته لكتاب «التربية» لهربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣م) عن الفرنسية، التي نعملها في هذه المرحلة من حياته، وكذلك وصيته التربوية التي أملاها بالفرنسية في مرضه الأخير على «الكونت دي جريفل»، فنشرها في كتابه «مصر الحديثة».

في مارس سنة ١٩٠٥م (محرم سنة ١٣٢٢هـ) استقال من مجلس إدارة الأزهر احتجاجًا على مؤامرات الخديو عباس التي حال بها دون سير الإصلاح في هذه الجامعة الكبيرة.

كان ـ كما يصفه الشيخ رشيد رضا : «ربع القامة، أسمر اللون، مع وضاءة. عظيم الهامة في اعتدال، عالي الجبهة، كبير الدماغ، أسود العينين براقهما، كأنهما مصباحان أو شرارتان، بارز الوجنتين، أقنى العرنين، واسع الفم، منظم الأسنان، جهوري الصوت، أشعر الذراعين والمنكبين والصدر، عصبي المزاج عضلبه، ممتلئ الجسم في غير ضخامة، قوي البنية».

وفي الساعة الخامسة من مساء يوم ١١ يوليو سنة ١٩٠٥م «٧ من جمادى الأولى سنة ١٣٢٣ هـ» توفي الأستاذ الإمام بالإسكندرية، عن سبعة وخمسين عاماً، وعن ثلاث بنات، وعن حياة فكرية خصبة، وجهود في التربية والإصلاح، ومواقف ـ تجسد عظمة الإنسان المصري العربي المسلم وكبرياءه ـ لا يمكن أن تموت؛ فلقد كان عقلاً من أكبر عقول الشرق والعروبة والإسلام في عصرنا الحديث، والموت إنما يصيب الأجسام، أما هذه العقول الفعالة فإنها لا تموت.

٢

الوسطية

مشروع حضاري للإصلاح بالإسلام

لأن الوسطية الإسلامية هي الشرط في نقاء إسلامية المنهاج الإسلامي في الإصلاح ـ لأنها هي الجامعة بين عناصر الحق والعدل من الأقطاب المتناقضة، التي تمثل غلو الإفراط والتفريط. فلقد أكد الإمام محمد عبده على وسطية دعوته الإصلاحية، وتوسطها بالنسبة للدعوات الأخرى التي رفعت شعارات النهضة والتغيير في ذلك التاريخ.

ففي الوسطية الإسلامية تتمثل السمة والقسمة التي تعد ـ بحق ـ أخص ما يختص به المنهج الإسلامي عن مناهج أخرى لمذاهب وشرائع وفلسفات، بها انطبعت الحضارة الإسلامية في كل القيم والمعايير والأصول والمعالم والجزئيات؛ حتى لنستطيع أن نقول: إن هذه الوسطية، بالنسبة للمنهج الإسلامي ـ وحضارته ـ هي «عدسته اللامة» لأشعة ضوئه، وزاوية رؤيته كمنهج، وزاوية الرؤية به أيضاً.

وهي قد بلغت وتبلغ هذا المقام؛ لأنها ـ بنفيها الغلو الظالم والتطرف الباطل ـ إنما تمثل الفطرة الإنسانية قبل أن تعرض لها، وتعد عليها عوارض وعاديات الآفات، تمثل الفطرة الإنسانية في بساطتها، وبداهتها، وعمقها، وصدق تعبيرها عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، إنها صبغة الله، أراد ـ سبحانه وتعالى ـ لها أن تكون صبغة أمة الإسلام، وأخص خصوصيات منهج الإصلاح بالإسلام، فقال: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ «البقرة ١٤٣»، إنها الحق بين باطلين، والعدل بين ظلمين، والاعتدال بين تطرفين، والموقف العادل الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال بين إفراط وتفريط؛ لأن الغلو الذي يتنكب الوسطية، هو انحياز من الغلاة إلى أحد قطبي الظاهرة، ووقوف عند إحدى كفتي الميزان، يفتقر إلى توسط الوسطية الإسلامية الجامعة، وإمكانات الشهادة والشهود!.

وهذه الوسطية الإسلامية الجامعة، ليست ما يحسبه العامة: انعدام الموقف الواضح والمحدد أمام القضايا والمشكلات؛ لأنها هي الموقف الأصعب، الذي لا يتجاز الانحياز السهل إلى أحد القطبين وفقط. فهي بريئة من المعاني «السوقية» التي شاعت عن دلالات مصطلحها بين العوام. وهي ـ كذلك ـ ليست «الوسطية الأرسطية»

ـ كما يحسب كثير من المثقفين ودارسي الفلسفة الغربية وطلابها ـ لأن الوسطية الأرسطية ـ التي رأى بها أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق.م) أن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين ـ هي في العرف الأرسطي أشبه ما تكون ـ في توسطها ـ «بالنقطة الرياضية» التي تفصلها عن القطبين ـ الرذيلتين ـ مسافة متساوية، تضمن لها التوسط والوسطية، إنها نقطة رياضية، وموقف ساكن، وشيء آخر لا علاقة له بالقطبين اللذين يتوسطهما.

وليست هكذا الوسطية في اصطلاح الإسلام، إنها ـ في التصور الإسلامي ـ موقف ثالث حقًا، وموقف جديد حقًا، ولكن توسطه بين النقيضين المتقابلين لا يعني أنه منبت الصلة بسماتهما وقسماتهما ومكوناتهما، إنه مخالف لهما، لكن ليس في كل شيء، وإنما خلافه لهما منحصر في رفضه الإبصار بعين واحدة، لا ترى إلا قطبًا واحدًا، منحصر في رفضه الانحياز المغالي ـ وغلو الانحياز. ولذلك، فإنها ـ كموقف ثالث، وجديد ـ إنما يتمثل تميزها، وتتمثل جدتها في أنها تجمع وتؤلف كل ما يمكن جمعه وتأليفه ـ كنسق غير متنافر ولا ملفق ـ من السمات والقسمات والمكونات الموجودة في القطبين النقيضين كليهما؛ وهي ـ لذلك ـ وسطية «جامعة»، تتميز عن تلك التي قال بها حكيم اليونان.

إن «العدل» ـ والوسطية هي العدل بين ظلمين ـ لا يعتدل ميزانه بتجاهل كفتيه، والانفراد دونهما، كما أنه لا يعتدل ميزانه بالانحياز إلى إحدى الكفتين، وإنما يعتدل بالوسطية الجامعة التي تجمع الحكم العادل ـ من حقائق ووقائع وحجج وبينات الفريقين المختصمين ـ كفتي الميزان ـ ولهذا كان قول رسول الله ﷺ «الوسط: العدل، جعلناكم أمة وسطا» رواه الإمام أحمد ـ التعبير عن حقيقة مفهوم الوسطية في الإسلام.

وفي ضوء هذا المضمون الإسلامي لمصطلح «الوسطية» وهو المضمون الذي ميزها بوصف «الجامعة» ـ نقرأ كل الآيات القرآنية التي أشارت إلى هذه الخصيصة من خصائص المنهج الإسلامي في الإصلاح. فأمة الإسلام هم ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾ «الفرقان ٦٧»، والمنهاج الوسطي في الإنفاق تشير إليه آيات من مثل ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً﴾«الإسراء٢٦» ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾ (الإسراء ٢٩)، فلا الرهبانية النصرانية والنسك الأعجمي، ولا الحيوانية الشهوانية والتحلل من التكاليف.

وإذا شئنا معرفة الامتياز العظيم الذي تمثله «الوسطية الجامعة»، وتحققه للمنهج الإسلامي في الإصلاح، والشمول الذي تبلغه تأثيراتها ـ عندما تراعى وتوضع في الممارسة والتطبيق ـ فإننا نستطيع ذلك عندما ندرك كيف مثلت هذه الوسطية ـ وتمثل ـ بالنسبة للإصلاح الإسلامي طوق النجاة من تمزق وانشطارية وثنائية المتقابلات المتناقضة، على النحو الذي حدث في حضارات أخرى، وفي الحضارة الغربية على وجه التحديد. فبهذه الوسطية الجامعة لم يعرف المنهاج الإسلامي التناقض، الذي لم يجد له حلاً بين الروح والجسد، الدنيا والآخرة، الدين والدولة، الذات والموضوع، الفرد والمجموع، الفكر والواقع، المادية والمثالية، المقاصد والوسائل، الثابت والمتغير، القديم والجديد، العقل والنقل، الحق والقوة، الاجتهاد والتقليد، الدين والعلم، إلى آخر الثنائيات التي عندما افتقد منهج النظر إليها قسمة «الوسطية الجامعة»، حدث الانقسام الحاد والشهير في فلسفة الحضارة الغربية إلى «ماديين» و«مثاليين»، و«مادية» و«مثالية»، و«عقلانيين» و«لاهوتيين»، و«علمانيين» و«متدينين»، و«فلاسفة»، و«مؤمنين»، منذ الجاهلية اليونانية لتلك الحضارة، وحتى نهضتنا الحديثة، وواقعها المعاصر. لقد مثلت الوسطية الإسلامية الجامعة ـ لحضارتنا، ولمنهاج الإصلاح

الإسلامي - طوق النجاة من هذه الثنائيات وتمزقاتها وغلوها؛ ولذلك، كانت المعيار لإسلامية مناهج النظر الفكري ومناهج الإصلاح بالإسلام.

* * *

ولقد تألقت الدعوة الإصلاحية للإمام محمد عبده حول بدايات القرن الرابع عشر الهجري، في واقع حضاري تميز بسيادة الجمود والتقليد في دوائر طلاب العلم الديني، وهو غلو يحجب الدين والإصلاح الإسلامي عن الواقع والحياة؛ فيخلق الفراغ الديني الحق في هذا الواقع، ويبعد المنهاج الإصلاحي الإسلامي عن أن يكون هو سبيل الأمة للنهضة والتقدم.

كما تميز هذا الواقع الحضاري بزحف النموذج الغربي في التقدم والتحديث على الشرق الإسلامي، ذلك النموذج الذي وفد إلى بلادنا في ركاب الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة لعالم الإسلام، وهو نموذج قد تميز بالغلو الشديد، وذلك عندما انحاز إلى عالم الشهادة رافضا عالم الغيب، وإلى الدنيا في مواجهة الدين، وإلى الفردية في مقابلة الجماعة، وإلى الأرض في رفضه لحكمة السماء وشريعتها، وإلى المادية والوضعية في مقابلة الروح، وإلى القوة

في مواجهة العدل، وإلى الصراع بدلا من التدافع، وإلى العقل في مقابلة النقل والوجدان. فملأ هذا النموذج الغربي الفضاء الفلسفي والثقافي والسياسي، بحشد غفير من «الثنائيات المتناقضة»، التي عبرت عن غلو التفريط، المقابل لغلو الإفراط، الذي مثله الجمود والتقليد السائدان بين طلاب علوم الدين في شرقنا الإسلامي بذلك التاريخ.

ولمجافاة كلا الموقفين ـ جمود طلاب علوم الدين، وجمود طلاب العلوم الغربية ـ لمنهاج الوسطية الإسلامية في الإصلاح والنهوض، كان حرص الإمام محمد عبده على تمييز منهاجه في الإصلاح بسمة الوسطية الإسلامية الجامعة؛ فكتب عن تميز موقفه ومنهجه ودعوته بهذه الوسطية عن أهل الجمود والتقليد للموروث، وأهل الجحود والتقليد للوافد الغربي، فقال:

> ولقد خالفت في الدعوة إليه «أي إلى منهجه في الإصلاح» ـ رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم[1].

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق: محمد عمارة / طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م، جـ٢ ص ٣١١.

ثم تحدث عن أن هذه الوسطية ـ التي انحاز إليها، وتميز بها منهاجه الإصلاحي ـ ليست خيارًا ذاتيًا، وإنما هي منهاج الإسلام، الذي تميز به عن الغلو الذي أصاب أهل الشرائع الأخرى،

فلقد ظهر الإسلام، لا روحيًا مجردًا، ولا جسديًا جامدًا، بل إنسانيًا وسطًا بين ذلك، آخذًا من كلا القبيلين بنصيب، فتوافر له من ملائمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره، ولذلك سمى نفسه: دين الفطرة، وعرف له ذلك خصومه اليوم، و عدّوه المدرسة الأولى التي يرقى فيها البرابرة على سلم المدنية»[٢].

فالوسطية هي السمة المميزة للإسلام، وهي السبب الذي جعل الإسلام دين الفطرة البشرية السوية، فكان لذلك سلم الارتقاء على درب المدنية، بشهادة الخصوم قبل الأصدقاء. ولقد أفاض الأستاذ الإمام في الحديث عن هذه الوسطية الإسلامية الجامعة ـ في الإصلاح ـ بين الدين والدنيا، وذلك في تفسيره قول الله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ «البقرة ١٤٣»، مشيرًا إلى دلالات مجيء الحديث عن الوسطية الإسلامية

---

(٢) المصدر السابق / ج ٣ / ص ٢٨٧

في سياق حديث القرآن عن الهداية الإلهية للإنسان ﴿والله يهدي من يشاء﴾، فقال له:

«أي على هذا النحو من الهداية جعلناكم أمة وسطا».

ثم عرض لمعنى هذه الوسطية الإسلامية في تراث السلف، ثم أضاف رؤيته التي جعلتها منهاجاً في النظر والإصلاح، فقال:

«لقد قالوا: الوسط هو العدل والخيار، وذلك لأن الزيادة على المطلوب في الأمر إفراط، والنقص عنه تفريط وتقصير، وكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة، فهو شر ومذموم، فالخيار هو الوسط بين طرفي الأمر، أي المتوسط بينهما».

ولكن يقال: لم اختير لفظ الوسط على لفظ الخيار، مع أن هذا هو المقصود؟ والأول إنما يدل عليه بالالتزام؟

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن وجه الاختيار هو التمهيد للتعليل الآتي، فإن الشاهد على الشيء لا بد أن يكون عارفًا به، ومن كان في أحد الطرفين فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر ولا حال الوسط أيضا.

وثانيهما: أن في لفظ الوسط إشعارًا بالسببية، فكأنه دليل على نفسه. أي إن المسلمين خيار وعدول؛ لأنهم وسط، ليسوا من أرباب الغلو في الدين المفرطين، ولا من أرباب التعطيل المفرطين، فهم كذلك في العقائد والأخلاق والأعمال.

ثم مضى الأستاذ الإمام إلى الحديث عن أن هذه الوسطية الإسلامية إنما جاءت ثورة على شيوع الغلو - غلو الإفراط والتفريط - الذي ساد الشرائع والأنساق الفكرية التي سبقت ظهور الإسلام: «ذلك أن الناس كانوا قبل ظهور الإسلام على قسمين»:

قسم تقضي عليه تقاليده المادية المحضة، فلا هَمَّ له إلا الحظوظ الجسدية، كاليهود والمشركين. وقسم تحكم عليه تقاليده بالروحانية الخالصة، وترك الدنيا وما فيها من اللذات الجسمانية، كالنصارى والصابئين وطوائف من وثنيي الهند أصحاب الرياضيات.

وأما الأمة الإسلامية فقد جمع الله لها في دينها بين الحقين، حق الروح وحق الجسد. فهي روحانية جسمانية، وإن شئت قلت: إنه أعطاها جميع حقوق

الإنسانية، فإن الإنسان جسم وروح، حيوان ومَلَك، فكأنه قال: جعلناكم أمة وسطاً، تعرفون الحقين وتبلغون الكمالين ﴿لتكونوا شهداء﴾ بالحق على الناس الجسمانيين بما فرطوا في جنب الدين، والروحانيين إذ فرطوا وكانوا من الغالين، تشهدون على المُفَرِّطين بالتعطيل، القائلين ﴿إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ بأنهم أخلدوا إلى البهيمة، وقضوا على استعدادهم بالحرمان من المزايا الروحانية، وتشهدون على المُفْرِطين بالغلو في الدين القائلين إن هذا الوجود حبس للأرواح وعقوبة لها، فعلينا أن نتخلص منه بالتخلي عن جميع اللذات الجسمانية وتعذيب الجسد وهضم حقوق النفس، وحرمانها من جميع ما أعده الله لها في هذه الحياة، تشهدون عليهم بأنهم خرجوا عن جادة الاعتدال، وجنوا على أرواحهم بجنايتهم على أجسادهم وقواهم الحيوانية، تشهدون على هؤلاء وهؤلاء، وتسبقون الأمم كلها باعتدالكم وتوسطكم في الأمور كلها، ذلك أن ما هديتم إليه هو الكمال الإنساني الذي ليس بعده كمال؛ لأن صاحبه

يعطي كل ذي حق حقه، يؤدي حقوق ربه، وحقوق نفسه، وحقوق جسمه. وحقوق ذوي القربى، وحقوق سائر الناس. ويكون الرسول عليكم شهيداً أي أن الرسول - ﷺ - هو المثال الأكمل لمرتبة الوسط، وإنما تكون هذه الأمة وسطًا باتباعها له في سيرته وشريعته، وهو القاضي على الناس فيمن اتبع سنته ومن ابتدع لنفسه تقاليد أخرى، أو حذا حذو المبتدعين.

فكما تشهد هذه الأمة على الناس بسيرتها وارتقائها الجسدي والروحي بأنهم قد ضلوا عن القصد، يشهد لها الرسول بما وافقت فيه سنته، وما كان لها من الأسوة الحسنة فيه، بأنها استقامت على صراط الهداية المستقيم. فكأنه قال: إنما يتحقق لكم وصف الوسط إذا حافظتم على العمل بهدي الرسول، واستقمتم على سنته، وأما إذا انحرفتم عن هذه الجادة، فالرسول - بنفسه ودينه وسيرته - حجة عليكم بأنكم لستم من أمته التي وصفها الله في كتابه بهذه الآية، وبقوله: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن

> المنكر وتؤمنون بالله﴾ (آل عمران١١٠)، بل تخرجون بالابتداع من الوسط، وتكونون في أحد الطرفين[٣].

فالوسطية هي منهاج الإسلام في صياغة الإنسان المسلم، وهي سبيل إسلامية الإصلاح في المجتمعات، وهي الطور المتقدم الذي انتقلت الإنسانية إليه بشريعة الإسلام، وهي شرط خيرية الأمة الإسلامية، وهي ـ لذلك ـ «صراط الهداية المستقيم» كما قال الأستاذ الإمام.

* * *

وفي معرض مقارنة الإمام محمد عبده بين وسطية الإسلام وبين الغلو النصراني في الرهبانية والحرمان من حقوق الجسد وزينة الحياة الدنيا، وجعل الدين بديلاً ونقيضاً للحياة الدنيا، تحدث عن أولية الحياة الدنيا ـ في الإسلام ـ على الدين، وعن تأسيس الوسطية الإسلامية، وجمعها بين الحياة وبين الدين، فقال:

> الحياة في الإسلام مقدمة على الدين. أوامر الحنيفية السمحة إن كانت تختطف العبد إلى ربه»، وتملأ قلبه من رهبه، وتفعم أمله من رَغَبِه، فهي ـ مع ذلك ـ لا

(٣) المصدر السابق / طبعة بيروت / سنة ١٩٧٢م / ج ٤ ص ٣٢٣-٣٢٥

تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة، ولا تجشمه في ترك الملذات ما فوق العادة. صاحب هذا الدين - ﷺ - لم يقل «بع ما تملك واتبعني»، ولكن قال لمن استشاره فيما تصدق به من ماله: «الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس».

والقاعدة قد عمت: «صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان» فترى الدين قد راعى في أحكامه سلامة البدن، كما أوجب العناية بسلامة الروح.

أباح الإسلام لأهله التجمل بأنواع الزينة، والتوسع في التمتع بالمشتهيات، على شريطة القصد والاعتدال، وحسن النية، والوقوف عند الحدود الشرعية، والمحافظة على الرجولية. جاء في الكتاب العزيز: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين* قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون* قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها

وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ (الأعراف ٣١- ٣٣). ووضع قانوناً للإنفاق وحفظ المال في قوله: ﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا* ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾ (الإسراء ٢٧-٢٨).

وخشي على المؤمن أن يغلو في طلب الآخرة؛ فيهلك دنياه وينسى نفسه منها؛ فذكرنا - بما قصه علينا - أن الآخرة يمكن نيلها، مع التمتع بنعم الله علينا في الدنيا، إذ قال: ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين﴾ (القصص ٧٧).

فنرى أن الإسلام لم يبخس الحواس حقها، كما أنه هيأ الروح لبلوغ كمالها، فهو الذي جمع للإنسان أجزاء حقيقته، واعتبره حيوانًا ناطقًا، لا جسمانيًا صرفًا، ولا ملكوتيًا بحتًا. جعله من أهل الدنيا كما هو من أهل

الأخرة، واستبقاه من أهل هذا العالم الجسداني كما دعاه إلى أن يطلب بمقامه الروحاني أليس يكون بذلك - وبما بينه في قوله: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ (البقرة: ٢٩) - قد أطلق القيد عن قواه، ليصل من رقه الحياة إلى منتهاه، والنفوس مطبوعة على التنافس، قد غرز فيها حب التسابق فيما تعتقده خيرًا، أو تجده لذيذاً، أو تظنه نافعًا، وليس في الغريزة الإنسانية أن يقف بها الطلب عند حد محدود، أو ينتهي بها السعي إلى غاية لا مطالع للرغبة وراءها، بل خصها الله بالمكنة من الرقي في أطوار الكمال من جميع وجوهه، إلى ما شاء الله أن يترقى بدون حد معروف»[٤].

هكذا تحدث الإمام محمد عبده عن الوسطية الإسلامية الجامعة، التي هي خصيصة من خصائص الإسلام، وقسمة ثابتة من قسمات المنهاج الإسلامي في الإصلاح - إصلاح النفس، وإصلاح الاجتماع الإنساني - كما تحدث عن انحيازه إلى هذه الوسطية الإسلامية، وتميز منهاجه الإصلاحي بهذه الوسطية عن

---

(٤) المصدر السابق ج ٣ ص ٢٤٣ - ٢٩٦.

أهل الغلو، غلو الإفراط عند طلاب علوم الدين في عصره، وغلو التفريط عند طلاب النموذج الغربي الوافد في ركاب الاستعمار

ولقد امتلأت صفحات آثاره الفكرية بالتطبيقات - النظرية والعملية - لمنهاج الوسطية الإسلامية على ميادين المشروع الإصلاحي، المشروع النهضوي للإصلاح بالإسلام، الذي اتخذ فيه الأستاذ الإمام من تجديد الدين سبيلا لتجديد دنيا المسلمين.

٣

في نظرية المعرفة

وفي مواجهة الاستقطابات الحادة - في نظرية المعرفة - عند تيارات الغلو الديني واللاديني، حيث وقف أهل المادية والوضعية - في سبيل المعرفة - عند العقل والحواس فقط، ووقف أهل الجمود والتقليد للموروث عند ظواهر النصوص وحدها، ووقف غلاة الصوفية - الباطنية - عند خطرات القلوب دون سواها.

في مواجهة هذا الغلو الذي سقط فيه كل هؤلاء، تفردت الوسطية الإسلامية الجامعة بالتأليف بين ما سماه الإمام محمد عبده «الهدايات الأربع» هدايات (العقل والنقل والتجربة والوجدان)، التي تزاملت وتكاملت في تحصيل المعرفة الإسلامية - الشرعية والمدنية - فأثمرت الثقافة والمعرفة الإسلامية المتوازنة. فبالجمع والتأليف بين هذه الهدايات تكون الثقافة والمعرفة الوسطية، التي يوقظ فيها العقل القلب، ويرطب فيها القلب حسابات العقول المجردة، وتكتشف فيها التجارب والحواس آيات الله المبثوثة في الأنفس والآفاق - كتاب الله المنظور - ويضيف فيها

النقل ـ نبأ السماء العظيم ـ ما لا تستطيع العقول والحواس ـ وهي نسبية الإدراك ـ الاستقلال بمعرفته من نبأ الغيب وعوالم الإلهيات.

ولقد أفاض الإمام محمد عبده في الحديث عن هذه النظرية ـ نظرية الهدايات الأربع ـ الممثلة للوسطية الإسلامية الجامعة في نظرية المعرفة، وذلك عندما وقف ـ في تفسيره لسورة الفاتحة ـ أمام قول الحق ـ سبحانه وتعالى ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ (الفاتحة: ٦) فقال:

الهداية ـ في اللغة ـ الدلالة بلطف على ما يوصل للمطلوب، ولقد منح الله الإنسان أربع هدايات يتوصل بها إلى سعادته»:

أولاها: هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري، وتكون للأطفال منذ ولادتهم.

والثانية: هداية الحواس والمشاعر، وهي متممة للهداية الأولى في الحياة الحيوانية، ويشارك الإنسان فيهما الحيوان الأعجم، بل هو فيهما أكمل من الإنسان، فإن حواس الحيوان وإلهامه يكملان له بعد ولادته بقليل،

بخلاف الإنسان، فإن ذلك يكمل فيه بالتدريج في زمن غير قصير.

والثالثة: هداية العقل. خلق الإنسان ليعيش مجتمعًا، ولم يعط من الإلهام والوجدان ما يكفي مع الحس الظاهر لهذه الحياة الاجتماعية كما أعطى النحل والنمل، فحباه الله هداية هي أعلى من هداية الحس والإلهام، وهي العقل الذي يصحح غلط الحواس والمشاعر، ويبين أسبابه، وذلك أن البصر يرى الكبير على البعد صغيرًا، ويرى العود المستقيم في الماء معوجًا، والصفراوي يذوق الحلو مرًّا، والعقل هو الذي يحكم بفساد هذا الإدراك.

والهداية الرابعة: الدين. يغلط العقل في إدراكه كما تغلط الحواس، وقد يهمل الإنسان استخدام حواسه وعقله فيما فيه سعادته الشخصية والنوعية، ويسلك بهذه الهدايات مسالك الضلال، فيجعلها مسخرة لشهواته ولذاته، حتى توردهُ موارد الهلكة. فاحتاج الناس إلى هداية ترشدهم في ظلمات أهوائهم، إذا هي غلبت على عقولهم، وتبين لهم حدود أعمالهم ليقفوا

عندها، ويكفوا أيديهم عما وراءها. ثم إن مما أودع في غرائز الإنسان الشعور بسلطة غيبية متسلطة على الأكوان، ينسب إليها كل ما لا يعرف له سببًا؛ لأنها هي الواهبة كل موجودٍ ما به قوام وجوده، وبأن له حياة وراء هذه الحياة المحدودة. فهل يستطيع أن يصل بتلك الهدايات الثلاث إلى تحديد ما يجب عليه لصاحب تلك السلطة، الذي خلقه وسواه، ووهبه هذه الهدايات وغيرها مما فيه سعادته في تلك الحياة الثانية؟

كلا! إنه في أشد الحاجة إلى هذه الهداية الرابعة - الدين - وقد منحه الله إياها.

ولكن بقي معنا هداية أخرى، وهي المعبر عنها بقوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ (الأنعام: ٩٠)، فليس المراد من هذه الهداية ما سبق ذكره، فالهداية في الآيات السابقة بمعنى الدلالة، وهي بمنزلة إيقاف الإنسان على رأس الطريقين - المهلك والمنجي - مع بيان ما يؤدي إليه كل منهما، وهي ما تفضل الله به على جميع أفراد البشر. أما هذه الهداية،

فهي أخص من الدلالة، وهي لم تكن ممنوحة لكل أحد كالحواس والعقل وشرع الدين.

ولما كان الإنسان عرضة للخطأ والضلال في فهم الدين، وفي استعمال الحواس والعقل - على ما قدمنا - كان محتاجًا إلى المعونة الخاصة، فأمرنا الله بطلبها منه في قوله ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾. فمعنى «اهدنا الصراط المستقيم» دلنا دلالة تصحبها معونة غيبية من لدنك، تحفظنا بها من الضلال والخطأ. وما كان هذا أول دعاء علمنا الله إياه، إلا لأن حاجتنا إليه أشد من حاجتنا إلى كل شيء سواه[1]

هكذا صاغ الفيلسوف الحكيم الإمام محمد عبده لمذهب الوسطية الإسلامية في نظرية المعرفة هذا البناء الفلسفي المحكم، الذي ميز رؤية الإسلام في هذه القضية المحورية عن كل النظريات والآراء التي سادت في دوائر الغلو الديني واللاديني على مر تاريخ المعرفة الإنسانية.

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق. محمد عمارة، طبعة القاهرة ١٩٩٣/ ج ٤/ ص ٤٣-٤٦

ثم عاد الأستاذ الإمام ليتحدث عن ذات القضية: في تفسيره قول الحق ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿ الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ (البقرة: ٢٥٧)، فقال بعد رفض ما سماه «تفسير العوام الذين لا يفهمون أساليب اللغة العالية» أو تفسير الأعاجم، الذين هم أجدر بعدم الفهم ـ والذين استدلوا بهذه الآية على «الجبر والجبرية» ـ قال الأستاذ الإمام:

«إن المؤمن لا ولي له، ولا سلطان لأحد عليه إلا الله تعالى، ومتى كان كذلك فإنه يهتدي إلى استعمال الهدايات التي وهبها الله تعالى على وجهها، وهي: الحواس، والعقل، والدين. فهؤلاء المؤمنون كلما عرضت لهم شبهة لاح لهم بسلطان الولاية الإلهية على قلوبهم شعاع من نور الحق يطرد ظلمتها، فيخرجون منها بسهولة»: ﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾ (الأعراف: ٢٠١) جولان الحواس في رياض الأكوان، وإدراك ما فيها من بديع الصنع والإتقان، يعطيهم نوراً، ونظر العقل في

فنون المعقولات يعطيهم نورًا، وما جاء به الدين من الآيات البينات يتم لهم نورهم»[٢].

***

وعلى حين سقط الغلو اللاديني بالتغريب والمتغربين في التناقض المزعوم بين «العلم» و«الدين»، فإن هذه الوسطية الإسلامية الجامعة في نظرية المعرفة قد جمعت وزاملت وكاملت بين العلم والدين. فالعلم ثمرة للحواس والعقل، والدين هداية، إن علت ـ أحيانا ـ على الحواس والعقل، فإنها لا تناقض ثمرات أي منهما، لذلك، انتهى الإمام محمد عبده إلى أن هذه الوسطية الإسلامية في نظرية المعرفة، هي التي تعصم العقل المسلم من هذه «الثنائية المتناقضة» التي سقطت فيها الحضارة الغربية ـ ثنائية التناقض المزعوم بين العلم والدين. فقال:

«لقد وعد الله بأن يتم نوره، وبأن يظهره على الدين كله، فسار في سبيل التمام والظهور على العقائد الباطلة أعوامًا، ثم انحرف به أهله عن سبيله، وساروا به إلى ما

(٢) المصدر السابق/ طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م/ ج٤/ص ١٣٣، ١٣٤.

يرون وترى. ولن ينقضي العالم حتى يتم ذلك الوعد، ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونا معاً على تقويم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته، ويعرف حدود سلطته، فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين، ويكشف ما مكنه فيه من أسرار العالمين، حتى إذا غشيته سبحات الجلال، وقف خاشعًا، وقفل راجعًا، وأخذ أخْذَ الراسخين في العلم، الذين قال فيهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- فيما يروى عنه: «هم الذي أغناهم عن اقتحام السدود المضروبة دون الغيب، الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علمًا، وسمى تَرْكَهُم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا».

هنالك يلتقي (العقل) مع الوجدان الصادق (القلب). ولم يكن الوجدان ليدابر العقل في سيره داخل حدود مملكته، متى كان الوجدان سليمًا، وكان ما استضاء به من نبراس الدين صحيحا . إياك أن تعتقد ما يعتقده

بعض السذج من أن فرقا بين العقل والوجدان (القلب) في الوجهة بمقتضى الفطرة والغريزة، فإنما يقع التخالف بينهما عرضًا عند عروض العلل والأمراض الروحية على النفوس. وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطني (الوجدان أو القلب) من مبادئ البرهان العقلي، كوجدانك أنك موجود، ووجدانك لسرورك وحزنك وغضبك ولذتك وألمك، ونحو ذلك.

منحنا العقل للنظر في الغايات والأسباب والمسببات، والفرق بين البسائط والمركبات. ومنحنا الوجدان لإدراك ما يحدث في النفس واللذات من لذائذ وآلام، وهلع واطمئنان، وشماس (امتناع وإباء) وإذعان، ونحو ذلك مما يذوقه الإنسان، ولا يحصيه البيان، فهما عينان للنفس تنظر بهما، عين تقع على القريب، وأخرى تمتد إلى البعيد. وهي (النفس) في حاجة إلى كل منهما، ولا تنتفع بإحداهما حتى يتم الانتفاع بالأخرى، فالعلم الصحيح مقوم للوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم، والدين الكامل علم وذوق، وعقل وقلب،

برهان وإذعان. فكر ووجدان. فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه، وهيهات أن يقوم على الأخرى. ولن يتخالف العقل والوجدان حتى يكون الإنسان الواحد إنسانين، والوجود الفرد وجودين.

قد يدرك عقلك الضرر في عمل، ولكنك تعمله طوعا لوجدانك، وربما أيقنت المنفعة في أمر وأعرضت عنه إجابة لدافع من سريرتك، فتقول: إن هذا يدل على تخالف العقل والوجدان. ولكني أقول: إن هذه حجة من لا يعرف نفسه ولا غيره. عليك أن ترجع إلى نفسك؛ فتتحقق من أحد الأمرين: إما أن يقينك ليس بيقين، وأنه صورة عرضت عليك من قول غيرك، فأنت تظنها علْماً وما هي به، وإما أن وجدانك وَهْم تمكن فيك، وعادة رسخت في مكان القوة منك، وليس بالوجدان الصحيح، وإنما هو عادة ورثتها عمن حولك وظننتها شعوراً منبعه الغريزة وما هي منه في شيء.

لابد أن ينتهي أمر العلم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم. ويأخذ العالمون بمعنى

> الحديث الذي صح معناه: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله». وعند ذلك يكون الله قد أتم نوره ولو كره الكافرون، وتبعهم الجامدون القانطون. وليس بينك وبين ما أعدك به إلا الزمان الذي لا بد منه في تنبيه الغافل، وتعليم الجاهل، وتوضيح المنهج، وتقويم الأعوج، وهو ما تقتضيه السنة الإلهية في التدريج ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (الأحزاب: ٦٢) ﴿إنهم يرونه بعيداً ونراه قريبا﴾ (المعارج: ٧) ﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾ (محمد: ٧) وهو خير الناصرين»[٣].

هكذا قدم الأستاذ الإمام مقالا في فلسفة الوسطية الإسلامية الجامعة للهدايات الأربع في نظرية المعرفة الإسلامية، تنفي فيه وجود أي تناقض حقيقي بين العلم والدين، أو بين العقل والوجدان ـ القلب ـ فهذه الهدايات جميعها عيون للنفس الإنسانية، تتزامل وتتكامل في تحصيل المعرفة المتوازنة والمتكاملة، المحققة لطمأنينة الإنسان.

---

(٣) مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٣١، ٢٣٢.

وبذلك تبلورت قسمة من قسمات المشروع الحضاري للأمة، قسمة نظرية المعرفة الإسلامية، التي تميزت ـ بالوسطية الإسلامية الجامعة ـ عن نظائرها من نظريات المعرفة عند أهل الغلو، سواء منهم أهل الغلو الديني (المُفْرِطين) و أهل الغلو اللاديني (المُفَرِّطين). فبالوسطية جمعت هذه النظرية ـ في مصادر المعرفة ـ بين الواقع ـ واقع عالم الشهادة، وكتاب الله المنظور، وسننه المبثوثة في الأنفس والآفاق ـ وبين عالم الغيب، ونبأ السماء العظيم الذي جاء به الوحي في كتاب الله المسطور، كما جمعت ـ هذه النظرية في المعرفة ـ بين الهدايات الأربع: العقل، والنقل، والتجربة، والوجدان، رافضة غلو الإفراط والتفريط في هذا الميدان الهام من ميادين الإصلاح.

٤

مقام العقل، وحدوده

ولم يقف حديث الإمام محمد عبده عن العقل عند هذا الذي قدمه في «نظرية المعرفة الإسلامية»، عند ما وضعه ضمن «الهدايات الأربع»، التي هي سبيل الإنسان إلى المعارف والعلوم، وإلى الصراط المستقيم، وإنما ـ فوق ذلك ـ كان العقل ميدانا لمعركة فكرية كبرى وخصبة، خاضها الأستاذ الإمام ضد طرفي الغلو: غلو «السلفية الحرفية» التي تنكرت لهداية العقل، عندما اكتفت بالوقوف عند حرفية النصوص وظواهرها، غافلة عن تعقل المقاصد الشرعية من وراء النصوص، وغلو «المادية الوضعية الغربية»، التي ألهت العقل، وتجاوزت بإدراكاته حدود «النسبية» ـ ككل ملكات الإنسان ـ إلى حيث ادّعت «الإطلاق» لمدركاته، رافعة شعار «التنوير الوضعي الغربي»، القائل: «لا سلطان على العقل إلا العقل وحده»، وهو الشعار الذي يعني الرفض، لأن يكون الوحي والنقل، وكذلك القلب والوجدان من مصادر الهداية والمعرفة النسبية للإنسان، أي الرفض للوسطية الإسلامية الجامعة.

خاض الإمام محمد عبده معركة «العقلانية الإسلامية» هذه من منطلق الوسطية الإسلامية الجامعة، ضد طرفي الغلو في التعامل مع العقل؛ فكتب منتقداً الغلو «السلفي» للوهابية ـ رغم عدّه إياها من حركات الإصلاح، وذلك لتكفيرها جمهور المسلمين، ولتشددها غير المبرر ضد الآثار الإسلامية ـ ومنها قبة قبر الرسول ـ ﷺ ـ التي همت بهدمها!. وأيضا ـ وهذا هو الأهم في موضوعنا ـ لتنكبها طريق العقلانية الإسلامية، ومجافاتها سبيل النظر العقلي، مكتفية بالوقوف عند حرفية النصوص وظواهرها. ولقد كتب الأستاذ الإمام في نقد «السلفية الوهابية» يقول:

«لقد قام الوهابية للإصلاح، ومذهبهم حسن، لولا الغلو والإفراط»:

ـ أي حاجة إلى قولهم بهدم قبة النبي ـ ﷺ ـ؟

ـ والقول بكفر جميع المسلمين؟!

ـ والعمل على إخضاعهم بالسيف، أو إبادتهم؟!

نعم، لا بأس في المبالغة في القول والخطابة: لأجل التأثير بالترغيب أو الترهيب والتنفير، ولكن ما كل ما يقال يكتب ويبنى عليه عمل»[1].

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق: محمد عمارة/ طبعة القاهرة ١٩٩٣م/ ج٢/ ص ٤٣٧.

ثم انتقد مجافاة «السلفية الحرفية» لمنهاج النظر العقلي والعقلانية الإسلامية، هذه المجافاة التي جعلتهم أضيق صدراً من المقلدين الذين يعادون الإصلاح، فقال:

«وهذه الفئة أضيق عطناً - أفقاً - وأحرج صدرًا من المقلدين، وهي وإنْ أنكرت كثيرًا من البدع، و نحّتْ عن الدين كثيرًا مما أضيف إليه وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد، والتقيد به، بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة. فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنية أحباء»[2].

انتقد الإمام محمد عبده هذه «السلفية - الإصلاحية»، لمجافاتها منهاج النظر العقلي والعقلانية الإسلامية - وهو السلفي العقلاني، الذي أعلن أن هدفه من وراء دعوته السلفية العقلانية هو:

«تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب

(2) المصدر السابق / ج3 ص 314

معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتبار الدين من ضمن موازين العقل البشري»[٣].

فميز بين سلفيته العقلانية، الداعية إلى «تحرير الفكر من قيد التقليد»، وبين «السلفية الوهابية» التي جافت العقل والعقلانية، فغدت - في هذا الميدان - أضيق أفقاً من المقلدين!، وقادها هذا الجفاء للعقل إلى حيث تنكبت طريق العلم والمدنية!

***

كذلك انتقد الإمام محمد عبده «الغلو المادي الوضعي»، الذي ذهب أصحابه على درب «تأليه العقل»، إلى حد إنكار أن يكون النقل والوحي مصدرًا من مصادر المعرفة، حتى لقد ذهب نفر منهم إلى تفسير المعجزات والخوارق - وكل ما لا يستقل العقل والحس بإدراك كنهه - تفسيراً مادياً!

ولقد شهد عصر الأستاذ الإمام لهذا التيار المادي والوضعي صولة، قادها نفر من المتقفين الموارنة، الذين تعلموا وضربت عقولهم في مدارس الإرساليات النصرانية في لبنان، ثم هاجروا إلى مصر،

(٣) المصدر السابق ج٢ ص ٣١٠.

وأصدروا فيها ـ لهذا الغرض ـ صحفاً ومجلات، كان في طليعتها مجلة «المقتطف»، (١٢٩٣-١٣٧١هـ/١٨٧٦-١٩٥٢م) التي وصفها المصلح المجدد عبد الله نديم (١٢٦١-١٣١٣هـ/١٨٤٥-١٨٩٦م) فقال عن كُتَّابها وما ينشرون فيها:

أعداء الله وأنبياؤه، الأجراء، الذين أنشئوا لهم جريدة جعلوها خزانة لترجمة كلام من لم يدينوا بدين، ممن ينسبون معجزات الأنبياء إلى الظواهر الطبيعية والتراكيب الكيماوية، ويرجعون بالمكونات إلى المادة والطبيعة، منكرين وجود الإله الحق. وقد ستروا هذه الأباطيل تحت اسم فصول علمية، وما هي إلا معاول يهدمون بها عموم الأديان[٤].

انتقد الأستاذ الإمام هذا الغلو اللاديني، فقال عن نموذجه الذي تجسد في المدنية الأوروبية:

«إن هذه المدنية هي: مدنية المُلْك والسلطان ـ (القوة)، مدنية الذهب والفضة، مدنية الفخفخة والبهرج، مدنية الختل والنفاق، وحاكمها الأعلى هو الجنيه» عند قوم.

(٤) عبد الله النديم/ مجلة (الأستاذ) / ص ٩٢٣، ٩٢٤.

و«الليرا» عند قوم آخرين، ولا دخل للإنجيل في شيء من ذلك[٥].

وعلق على لقائه وحواره مع الفيلسوف الإنجليزي «سبنسر» (١٨٢٠-١٩٠٣م)، الذي بدا يائسًا من مستقبل أوربا - بسبب سقوطها في النزعة المادية -، علق الإمام متعجباً من الفلاسفة الأوربيين، الذين اهتدوا إلى عبقرية الحضارة الأوربية في المخترعات الدنيوية، والصناعات التي جملت ويسرت حياة عالم الشهادة، على حين عجزوا عن اكتشاف فطرة التدين في الإنسان، ومن ثم دخلوا بحضارتهم المادية في هذا المنحدر الخطير. علق الإمام على هذا الحوار - مع «سبنسر» - فقال:

«هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيرًا مما يفيد في راحة الإنسان وتوفير راحته وتعزيز نعمته، أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة الإنسان، ويعرضوها على الإنسان حتى يعرفها فيعود إليها! هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتى كان منها الحديد اللامع المضيء، أفلا يتيسر لهم أن يجلوا ذلك الصدأ الذي غشي الفطرة الإنسانية،

(٥) «الأعمال الكاملة» / ج٣/ ص٢٠٥.

ويصقلوا تلك النفوس؛ حتى يعود لها معناها الروحي؟! لقد حار الفيلسوف «سبنسر» في حال أوربا، وأظهر عجزه، مع قوة العلم! فأين الدواء؟ إنه الرجوع إلى الدين، الدين هو الذي كشف الطبيعة الإنسانية، وعرفها إلى أربابها في كل زمان، لكنهم يعودون فيجهلونها[٦]!

ثم تحدث الأستاذ الإمام - في نقده لهذا الغلو اللاديني - عن المتغربين من أبناء الشرق الذين سقطوا في هذا المستنقع، فأنكروا كل ما وراء مدركات الحواس، فقال:

«يوجد في كل أمة، وفي كل زمان، أناس يقذف بهم الطيش والنقص في العلم إلى ما وراء ساحل اليقين، فيسقطون في غمرات من الشك في كل ما لم يقع تحت حواسهم الخمس، بل قد يدركهم الريب فيما هو من متناولها. فإذا عرض عليهم شيء من الكلام في النبوات والأديان، وهمّ من أنفسهم هامٌ بالإصغاء، دافعوه بما أوتوا من الاختيار في النظر، وانصرفوا عنه، وجعلوا

(٦) عبد الله النديم، مجلة الأستاذ، ص ٤٢٤ - ٤٢٥.

أصابعهم في آذانهم حذر أن يخالط الدليل أذهانهم؛ فيلزمهم العقيدة، وتتبعها الشريعة؛ فيحرموا اللذة ما ذاقوا، وهو مرض في الأنفس والقلوب يستشفى عنه بالعلم، إن شاء الله»[٧].

***

وبعد هذا الموقف الرافض والناقد لتياري الغلو. الغلو الديني، والغلو اللاديني، غلو التفريط، وغلو الإفراط ـ إزاء العقل والعقلانية، قدم الأستاذ الإمام صياغات فكرية محكمة ومتوازنة، حول :

أ ـ مقام العقل بين الهدايات التي وهبها الله للإنسان.

ب ـ وارتباط الأسباب بالمسببات.

ج ـ والسنن الكونية، التي جعلها الله قوانين لسير العالم والاجتماع، لا تبديل لها ولا تحويل.

د ـ وحدود العقل، كملكة من ملكات الإنسان؛ له مقام عال وخطر عظيم، لكنه لا يحقق وحده السعادة للإنسان، وإنما لا بد معه من الوحي والنقل الذي يقدم من نبأ الغيب وعوالم الإلهيات ما لا تستقل بإدراكه العقول.

---

(٧) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق، محمد عمارة طبعة القاهرة ١٩٩٣م، ج ٣، ص ٢٠٥.

قدم الإمام في هذه الميادين صياغات فكرية، لا نغالي إذا قلنا إنها «مقال في العقلانية الإسلامية»، جاء فيه:

عن مقام العقل في الإسلام

«العقل: هو جوهر إنسانية الإنسان، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة. ولقد تآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس، على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل، وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحي إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، كالتصديق بالرسالة نفسها.

كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل.

أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى

حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟!

بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال القائلون من أهل السنة: إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه، ومات طالباً غير واقف عند الظن، فهو ناج. فأي سعة لا يتنظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة؟!

لقد اتفق أهل الملة الإسلامية ـ إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه ـ على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان:

طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه.

والطريق الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل.

إنه لا يقين مع التحرج من النظر، وإنما يكون اليقين بإطلاق النظر في الأكوان، طولها وعرضها، حتى يصل إلى الغاية التي يطلبها دون تقييد.

فالله يخاطب في كتابه الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولا حد. والوقوف عند حد فهم العبارة مُضِرٌّ بنا، ومنافٍ لما كتبه أسلافنا من جواهر المعقولات، التي تركنا كتبها فراشاً للأتربة وأكلة للسوس، بينما انتقلت إلى أمم أخرى أصبحت الآن تنعت باسم النور!

والقرآن قد دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم، فهو معجزة عرضت على العقل، وعرفته القاضي فيها، وأطلقت له حق النظر في أنحائها، ونشر ما انطوى في أثنائها. فالإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري. فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشي بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية.

والمرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن رُبِّيَ على التسليم بغير عقل، والعمل - ولو صالحاً - بغير فقه، فهو غير مؤمن؛ لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير، كما

يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله، وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه، فيعمل الخير؛ لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله، ويترك الشر؛ لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه. ويكون - فوق هذا - على بصيرة وعقل في اعتقاده، فالعاقل لا يقلد عاقلاً مثله، فأجدر به أن لا يقلد جاهلاً هو دونه[٨]!

وللصلة الوثيقة بين مقام العقل في الإسلام، وبين تقرير الإسلام الارتباط بين الأسباب والمسببات، كتب الأستاذ الإمام، عن:

السببية : «إن القول بنفي الرابطة بين الأسباب والمسببات جدير بأهل دين (يقصد النصرانية) ورد في كتابه (الإنجيل) أن الإيمان وحده كاف في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحول عن مكانك، فيتحول الجبل! يليق بأهل الدين تُعد الصلاة وحدها، إذا أخلص المصلي فيها، كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري! وليس هذا الدين هو الإسلام».

(٨) المصدر السابق ج ٣ ص ١٥١، ٢٧٩-٢٨١، ج ٤ ص ٤١٤.

دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم﴾ (التوبة: ١٠٥) ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ (الأنفال: ٦٠) ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ (الأحزاب: ٦٢)، وأمثالها، وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله[٩]!

كما كتب الأستاذ الإمام:

عن السنن الكونية الحاكمة لسير العالم والاجتماع

«إن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس أو قوانين، ونظام المجتمعات البشرية وما يحدث فيها، هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل. وعلى من يطلب السعادة في المجتمع أن ينظر في أصول هذا النظام؛ حتى يرد إليه أعماله، ويبني عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل؛ فلا ينتظر إلا الشقاء، وإن ارتفع في الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه، فمهما بحث الناظر وفكر،

(٩) المصدر السابق / ج ٣ / ص ٥٠٢

وكشف وقرر، وأتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري على طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه[10].

﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (آل عمران: ١٣٧). إن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سنناً، يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علماً من العلوم المدونة؛ لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه. فيجب على الأمة - في مجموعها - أن يكون فيها قوم يبينون لها سنة الله في خلقه، كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال، وبينها العلماء بالتفصيل؛ عملاً بإرشاده، كالتوحيد والأصول والفقه.

والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها. والقرآن يحيل عليه في مواضع كثيرة. وقد دلنا على مأخذه من أحوال الأمم؛ إذ أمرنا أن نسير في الأرض لأجل اجتلائها ومعرفة حقيقتها[11].

---

(١٠) المصدر السابق/ ج ٣ / ص ٢٥٤

(١١) المصدر السابق/ ج/٥/ ص ٩٤، ٩٥.

وبهذا الأصل، الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي ﷺ، مُهِّدَتْ بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد[12].

***

ثم خلص الأستاذ الإمام ـ في حديثه عن العقلانية الإسلامية ـ إلى تقرير الحقيقة التي خالف فيها الإسلام أهل «الغلو العقلاني»، وذلك عندما وضع للعقل حدوداً لا يتعداها ـ وهي حدود عالم الشهادة ـ وقرر حاجته إلى الوحي في معرفة نبأ الغيب والسماء، وكثير من مقادير الأحكام في العبارات، ولذلك، كتب الأستاذ الإمام، فقال:

عن حدود العقل الإنساني

«إن العقل البشري وحده ليس في استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته في هذه الحياة، اللهم إلا قليل ممن لم يعرفهم الزمن، فإن كان لهم من الشأن العظيم ما به عرفهم أشار إليهم الدهر بأصابع الأجيال!»[13].

---

(12) المصدر السابق / ج ٣ / ص ٣٩٦

(13) المصدر السابق / ج ٣ / ص ٣٩٦

وقد يكون من الأعمال ما لا يمكن درك حسنه، ومن المنهيات ما لا يُعْرَف وجه قبحه، وهذا النوع لا حسن له إلا الأمر ولا قبح إلا النهي[١٤].

إن مجرد البيان العقلي لا يدفع نزاعًا، ولا يرد طمأنينة، وقد يكون القائم على ما وضع من شريعة العقل يزعم أنه أرفع من واضعها، فيذهب بالناس مذهب شهواته، فتذهب حرمتها، وينهدم بناؤها، ويفقد ما قُصد بوضعها[١٥].

وإذا قدرنا العقل البشري قدره، وجدنا غاية ما ينتهي إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني، أما الوصول إلى كنه حقيقة فمما لا تبلغه قوته[١٦]. ومن أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لعقل بشري أن يصل إليه وحده. لهذا كان العقل محتاجاً إلى معين يستعين به في وسائل السعادة في الدنيا والآخرة[١٧]. فالعقل هو ينبوع اليقين

(١٤) المصدر السابق / ج٣ / ص ٣٩٩
(١٥) المصدر السابق / ج٣ / ص ٤١١
(١٦) المصدر السابق / ج٣ / ص ٣٧٩،
(١٧) المصدر السابق / ج ٣ / ص ٣٩٧

في الإيمان بالله وعلمه وقدرته، والتصديق بالرسالة. أما النقل فهو الينبوع فيما بعد ذلك من علم الغيب، كأحوال الآخرة، والعبادات[18]. والذي علينا اعتقاده: أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، والعقل أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه»[19]

***

هكذا تكلم الإمام محمد عبده، وكتب «مقالات في العقلانية الإسلامية»، من موقع الوسطية الإسلامية الجامعة، ومن موقع الرفض والنقد للغلو - مطلق الغلو - غلو التفريط الذي انحازت إليه «السلفية الوهابية» - التي جافت العقل، وكأنها خلطت بينه وبين «الهوى» وغلو الإفراط الذي انحازت إليه المادية الغربية، التي ألهت العقل، فجعلت سلطانه فوق كل سلطان، حتى سلطان العلم الإلهي، الكلي والمطلق والمحيط.

(18) المصدر السابق ج ٣/ص ٣٢٥

(19) المصدر السابق ج ٣/ص ٣٦٥

فإذا علمنا أن الإمام محمد عبده كان كثير النقد للمعتزلة في كثير من مقولاتهم «العقلانية» ومنها موقفهم من « التحسين والتقبيح » ـ أدركنا ما في مقالته العقلانية من إبداع وتجديد.

٥

علم السنن والقوانين الاجتماعية

قبل أكثر من مائة عام، وقف الأستاذ الإمام محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣ هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م)- وهو يفسر القرآن الكريم - وقفات غير مسبوقة أمام الآيات القرآنية التي تتحدث عن سنن الله الحاكمة لعالم الكون المادي، ولعالم الاجتماع الإنساني، وأفاض في الحديث عن هذه السنن الحاكمة لحركة الكون، وسير التاريخ، وقيام الحضارات وسقوطها، وأسباب التقدم والتخلف في الأمم والمجتمعات، وتداول الازدهار والانحطاط بين الناس. ولقد تمنى الإمام محمد عبده - يومئذ - أن يُنشئ المسلمون - انطلاقاً من القرآن الكريم - علماً إسلامياً هو «علم السنن»، أو «علم الاجتماع الديني»، كما استخرجوا - من القرآن أيضاً - كل العلوم الشرعية التي تبلورت وازدهرت في حضارة الإسلام. ولقد أشار الأستاذ الإمام - وهو يتحدث عن حاكمية هذه السنن الربانية في الكون والاجتماع - إلى حقيقة فلسفية وعلمية وعقدية بالغة الأهمية،

وهي أن حاكمية هذه السنن - التي لا تبديل لها ولا تحويل - لا تعني الجبرية التي تجَرِّد الإنسان من حريته واختياره، وتسخره لقوانين هذه السنن، وإنما تعني أن وعي الإنسان بقوانين هذه السنن وقواعد حركتها، هو الذي يجعل الإنسان قادرا على تسخيرها في الاتجاه الذي يريد، ذلك أن كل ما في هذا الكون - بما في ذلك السنن والقوانين - هو مُسَخر من الخالق - سبحانه وتعالى - للإنسان، الذي استخلفه الله لحمل أمانة عمارة هذه الأرض، وفق الشرائع والقوانين التي وضعها الله. فاكتشاف السنن، والوعي بقوانين حركتها: هو الذي يحقق سيطرة الإنسان عليها، ويجعله قادرا على مغالبتها وتسخيرها في أداء الأمانة التي استخلفه الله للنهوض بها، بينما الغفلة، غفلة هذا الإنسان عن هذه السنن، وغيبة وعيه عن قوانين حركتها، هي التي تجعله ضحية لهذه القوانين التي لا تبديل لها ولا تحويل، حتى ولو حسنت نوايا هذا الإنسان، وعاش غارقاً في بحار الأمنيات والأحلام والأدعية والتوسلات! وصدق الله العظيم: ﴿ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من

يعمل سوءاً يُجْزَ به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً﴾ (النساء: ١٢٣).

***

وغير التميز بالريادة في الوعي بالأصول القرآنية لهذا العلم ـ علم السنن الإلهية، والاجتماع الديني ـ تميز الأستاذ الإمام بالإفاضة في الحديث عن هذه السنن الإلهية ـ وهو يفسر الآيات القرآنية التي أشارت إليها، حتى لنستطيع أن «نؤلف» من وقفاته في هذا المقام «مقالاً في السنن الإلهية»، لا نجد له نظيراً عند غيره من العباقرة الذين تصدوا لتفسير القرآن الكريم! وكيف لا، وقد وصف الإمام محمد البشير الإبراهيمي (١٣٠٦-١٣٨٥ هـ/ ١٨٨٩-١٩٦٥م) تفسير الإمام محمد عبده للقرآن بأنه «المنهاج المعجزة،

والتفسير لمعجزات القرآن، المنبئ بظهور إمام المفسرين بلا منازع، الذي كان أبلغ من تكلم في التفسير بياناً لهدي القرآن، وفهماً لأسراره، وتوفيقاً بين آيات الله في القرآن وبين آياته في الأكوان. فكان ـ هذا التفسير فيضاً من إلهام الله، أجراه على قلب ذلك الإمام وعلى لسانه، بما لم تنطو عليه حنايا عالم، ولا صحائف كتاب. لقد جلا ـ بدروسه في تفسير كتاب الله ـ عن حقائقه التي

حام حولها من سبقه ولم يقع عليها، فكان آية على أن القرآن لا يفسر إلا بلسانين: لسان العرب ولسان الزمان»[1].

نعم، نستطيع أن «نؤلف» مقالاً مختارًا في علم السنن الإلهية، من الصفحات العديدة التي أفردها الأستاذ الإمام لهذا المبحث، الذي تفرد به من بين العباقرة الذين تميزوا في تفسير القرآن الكريم.

لقد قال الأستاذ الإمام ـ وهو يفسر قول الله ـ سبحانه وتعالى ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (آل عمران: ١٣٧).

«إن إرشاد الله إيانا أن له في خلقه سننًا، يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علماً من العلوم المدونة، لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه، فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون فيها قوم يبينون لها سنن الله في خلقه، كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال، وبيّنها العلماء بالتفصيل، عملاً بإرشاده، كالتوحيد، والأصول، والفقه.

---

(١) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي / جمع وتقديم د. أحمد طالب الإبراهيمي / طبعة بيروت / سنة ١٩٩٧م / ج ١ / ص ٢٢٧، ٢٤٣ ـ ج ٢ / ص ٢٥٢.

والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها، والقرآن يحيل عليه في مواضع كثيرة، وقد دلنا على مأخذه من أحوال الأمم، إذ أمرنا أن نسير في الأرض لأجل اجتلائها ومعرفة حقيقتها».

ولا يُحتج علينا بعدم تدوين الصحابة لها، فإنّ الصحابة لم يدونوا غير هذا العلم من العلوم الشرعية التي وُضِعَتْ لها الأصول والقواعد، وفُرِّعَتْ منها الفروع والمسائل. وإنني لا أشك في كون الصحابة كانوا مهتدين بهذه السنن، وعالمين بمراد الله من وراء ذكرها.

بمعنى أنهم بما لهم من معرفة أحوال القبائل العربية والشعوب القريبة منهم، ومن التجارب والأخبار في الحرب وغيرها، وبما منحوا من الذكاء والحذق وقوة الاستنباط. كانوا يفهمون المراد من سنن الله تعالى، ويهتدون بها في حروبهم وفتوحاتهم وسياستهم للأمم التي استولوا عليها. وما كانوا عليه من العلم بالتجربة والعمل، أنفع من العلم النظري المحض، وكذلك كانت علومهم كلها.

ولما اختلفت حالة العصر اختلافاً احتاجت معه الأمم إلى تدوين علم الأحكام وعلم العقائد وغيرهما، كانت محتاجة أيضاً

إلى تدوين هذا العلم، ولك أن تسميه علم السنن الإلهية، أو علم الاجتماع، أو علم السياسة الدينية، سَمِّ بما شئت، فلا حرج في التسمية.

ومعنى الجملة -(الآية) - انظروا إلى من تقدمكم من الصالحين والمكذبين، فإذا أنتم سلكتم سبيل الصالحين فعاقبتكم كعاقبتهم، وإن سلكتم سبيل المكذبين فعاقبتكم كعاقبتهم. وفي هذا تذكير لمن خالف أمر النبي - ﷺ - في أحد. ففي الآية مجاري أمن ومجاري خوف. فهو على بشارته لهم فيها بالنصر وهلاك عدوهم، ينذرهم عاقبة الميل عن سننه، ويبين لهم أنهم إذا ساروا في طريق الضالين من قبلهم فإنهم ينتهون إلى مثل ما انتهوا إليه، فالآية خبر وتشريع، وفي طيها وعد ووعيد. ﴿ فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ أي إن المصارعة بين الحق والباطل قد وقعت من الأمم الماضية، وكان أهل الحق يغلبون أهل الباطل ويُنصرون عليهم بالصبر والتقوى، وكان ذلك يجري بأسباب مطردة، وعلى طرائق مستقيمة، يعلم منها أن صاحب الحق إذا حافظ عليه يُنصر ويرث الأرض، وأن من ينحرف عنه ويعيث في الأرض فساداً يُخذل وتكون عاقبته الدمار. فسيروا في الأرض واستقرئوا ما حل بالأمم؛ ليحصل لكم العلم الصحيح التفصيلي بذلك، وهو الذي يحصل

به اليقين ويترتب عليه العمل. والسير في الأرض، والبحث عن أحوال الماضين، وتعرّف ما حل بهم، هو الذي يوصل إلى معرفة تلك السنن، والاعتبار بها كما ينبغي. نعم، إن النظر في التاريخ الذي يشرح ما عرفه الذين ساروا في الأرض ورأوا آثار الذين خلوا، يعطي الإنسان من المعرفة ما يهديه إلى تلك السنن، ويفيده عظة واعتباراً، ولكن دون اعتبار الذي يسير في الأرض بنفسه، ويرى الآثار بعينه، ولذلك أمر بالسير والنظر.

ثـم أتبـع ذلك بقوله: ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ (آل عمران: ١٣٨)، كأنه يقول: إن كل إنسان له عقل يعتبر به فهو يفهم أن السير في الأرض يدله على تلك السنن، ولكن المؤمن المتقي أجدر بفهمها، لأن كتابه أرشده إليها، وأجدر كذلك بالاهتداء والاتعاظ بها.

> إن لسير الناس في الحياة سنناً يؤدي بعضها إلى الخير والسعادة، وبعضها إلى الهلاك والشقاء. وإن من يتبع تلك السنن فلا بد أن ينتهي إلى غايتها، سواء كان مؤمناً أو كافراً، كما قال سيدنا علي: «إن هؤلاء قد انتصروا

باجتماعهم على باطلهم، وخُذلتم بتفرقكم عن حقكم».

ومن هذه السنن أن اجتماع الناس وتواصلهم وتعاونهم على طلب مصلحة من مصالحهم، يكون ـ مع الثبات ـ من أسباب نجاحهم ووصولهم إلى مقصدهم، سواء كان ما اجتمعوا عليه حقاً أو باطلاً، وإنما يصلون إلى مقصدهم بشيء من الحق والخير، ويكون ما عندهم من الباطل قد ثبت باستناده إلى ما معهم من الحق، وهو فضيلة الاجتماع والتعاون والثبات.

فالفضائل لها عماد من الحق، فإذا قام رجل بدعوى باطلة، ولكن رأى جمهور من الناس أنه محق يدعو إلى شيء نافع وأنه يجب نصره، فاجتمعوا عليه ونصروه، وثبتوا على ذلك، فإنهم ينجحون معه بهذه الصفات. ولكن الغالب أن الباطل لا يدوم، بل لا يستمر زمناً طويلاً، لأنه ليس له في الواقع ما يؤيده، بل له ما يقاومه، فيكون صاحبه دائماً متزلزلاً، فإذا جاء الحق ووجد أنصاراً يجرون على سنة الاجتماع في التعاون والتناصر، ويؤيدون الداعي إليه بالثبات والتعاون، فإنه لا يلبث أن يدفع الباطل، وتكون العاقبة

لأهله. فإن شابت حقهم شائبة من الباطل، أو انحرفوا عن سنن الله في تأييده، فإن العاقبة تنذرهم بسوء المصير.

فالقرآن يهدينا في مسائل الحرب والتنازع مع غيرنا إلى أن نعرف أنفسنا وكنه استعدادنا؛ لنكون على بصيرة من حقنا، ومن السير على سنن الله في طلبه وفي حفظه، وأن نعرف كذلك حال خصمنا، ونضع الميزان بيننا وبينه، وإلا كنا غير مهتدين ولا متعظين.

﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ (آل عمران: ١٣٩)، كأنه يقول: انظروا في سنن من قبلكم تجدوا أنه ما اجتمع قوم على حق، وأحكموا أمرهم، وأخذوا أهبتهم، وأعدوا لكل أمر عدته، ولم يظلموا أنفسهم في العمل لنصرته، إلا ظفروا بما طلبوا، وعُوضوا عما خسروا. فحوّلوا وجوهكم عن جهة ما خسرتم، وولوها جهة ما يستقبلكم، وانهضوا به بالعزيمة والحزم، مع التوكل على الله عز وجل.

والحزن إنما يكون على فقد ما لا عوض منه، وإن لكم خير عوض مما فقدتم، وأنتم الأعلون برجحانكم عليهم في مجموع الوقعتين - بدر وأحد - إذ الذين قُتلوا منهم أكثر من الذين قُتلوا منكم، على كثرتهم وقلتكم.

﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ (آل عمران: ١٤٠).

هذه قاعدة كقاعدة ﴿قد خلت من قبلكم سنن﴾، أي هذه سنة من تلك السنن، وهي ظاهرة بين الناس، بصرف النظر عن المحقين والمبطلين.

والمداولة في الواقع تكون مبنية على أعمال الناس، فلا تكون الدولة لفريق دون آخر جزافاً. وإنما تكون لمن عرف أسبابها ورعاها حق رعايتها. أي إذا علمتم أن ذلك سنة فعليكم أن لا تهنوا ولا تضعفوا بما أصابكم، لأنكم تعلمون أن الدولة تدول. والعبارة تومئ إلى شيء مطوي كان معلوماً لهم، وهو أن تكن دولة. فكأنه قال:

إذا كانت المداولة منوطة بالأعمال التي تفضي إليها، فعليكم أن تقوموا بهذه الأعمال وتحكموها أتم إحكام. وإن العلم إذا لم يصدقه العمل لا يعتد به. وإن المسلم ما خلق ليلهو ويلعب، ولا ليكسل ويتواكل، ولا لينال الظفر والسيادة بخوارق العادات، وتبديل سنن الله في المخلوقات، بل خلق ليكون أكثر الناس جداً في العمل، وأشدهم محافظة على النواميس والسنن[٢].

---

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، طبعة بيروت، سنة ١٩٧٢م، ج٥ ص ٩٩-١٠٤.

السنن الكونية، والاجتماعية

«لقد كشف الإسلام عن العقل غمة من الوهم، فيما يعرض من حوادث الكون الكبير» العالم «والكون الصغير» الإنسان «فقرر أن آيات الله الكبرى في صنع العالم إنما يجري أمرها على السنن الإلهية التي قدرها الله في علمه الأزلي، لا يغيرها شيء من الطوارئ الجزئية. غير أنه لا يجوز أن يغفل شأن الله فيها، بل ينبغي أن يحيي ذكره عند رؤيتها، فقد جاء على لسان النبي - ﷺ - «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فاذكروا الله». وفيه تصريح بأن جميع آيات الكون تجري على نظام واحد، لا يقضي فيه إلا العناية الأزلية على السنن التي أقامته عليها.

ثم أماط اللثام عن حال الإنسان في النعم التي يتمتع بها الأشخاص أو الأمم، والمصائب التي يرزؤن بها، ففصل بين الأمرين فصلاً لا مجال معه للخلط بينهما، فأما النعم التي يمتع الله بها بعض الأشخاص في هذه الحياة، والرزايا التي يرزأ بها في نفسه، فكثير منها ـ كالثروة والجاه والقوة والبنين، أو الفقر والصحة والضعف

والفقد - قد لا يكون كاسبها أو جالبها ما عليه الشخص في سيرته من استقامة وعوج، أو طاعة وعصيان،

وكثيراً ما أمهل الله بعض الطغاة البغاة، أو الفجرة الفسقة، وترك لهم متاع الحياة الدنيا، وكثيرا ما امتحن الله الصالحين من عباده، وأثنى عليهم في الاستسلام لحكمه، وهم الذين إذا أصابتهم مصيبة عبروا عن إخلاصهم في التسليم بقولهم: ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ - (البقرة ١٥٦) - فلا غضب زيد ولا رضا عمرو، ولا إخلاص سريرة ولا فساد عمل، مما يكون له دخل في هذه الرزايا، ولا تلك النعم الخاصة. اللهم إلا فيما ارتباطه بالعمل ارتباط المسبب بالسبب على جاري العادة، كارتباط الفقر بالإسراف، والذل بالجبن، وضياع السلطان بالظلم. وكارتباط الثروة بحسن التدبير في الأغلب، والمكانة عند الناس بالسعي في مصالحهم على الأكثر، وما يشبه ذلك مما هو مبين في علم آخر.

أما شأن الأمم فليس على ذلك، فإن الروح الذي أودعه الله جميع شرائعه الإلهية، من تصحيح الفكر، وتسديد النظر، وتأديب الأهواء، وتحديد مطامع الشهوات،

والدخول إلى كل أمر من بابه، وطلب كل رغيبة من أسبابها، وحفظ الأمانة، واستشعار الأخوة، والتعاون على البر، والتناصح في الخير والشر، وغير ذلك من أصول الفضائل، ذلك الروح هو مصدر حياة الأمم ومشرق سعادتها في هذه الدنيا قبل الآخرة.

﴿ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها﴾ (آل عمران: ١٤٥)، ولن يسلب الله عنها نعمته مادام هذا الروح فيها ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾ (الإسراء: ١٦)، أمرناهم بالحق ففسقوا عنه إلى الباطل. ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد: ١١) ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (الأحزاب: ٦٢)، وما أجمل ما قاله العباس بن عبد المطلب في استسقائه: «اللهم إنه لم ينزل بلاء إلا بذنب، ولم يرفع إلا بتوبة».

على هذه السنن جرى سلف الأمة، فبينما كان المسلم يرفع روحه بهذه العقائد السامية، ويأخذ نفسه بما يتبعها من الأعمال الجليلة، كان غيره يظن أنه يزلزل الأرض بدعائه، ويشق الفلك

بمكانه، وهو ولع بأهوائه، ماض في غلوائه، وما كان يغني عنه ظنه من الحق شيئا(٣).

سنن الله في الغنى والفقر بين الأفراد والأمم

﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ (الطلاق: ٢)

إن الرزق بغير حساب ولا سعي في الدنيا إنما يصح بالنسبة إلى الأفراد، فإنك ترى كثيراً من الأبرار وكثيراً من الفجار أغنياء موسرين، متمتعين بسعة الرزق، وكثيراً من الفريقين فقراء معسرين، والمتقي يكون دائماً أحسن حالاً، وأكثر احتمالاً، ومحلاً لعناية الله تعالى به، فلا يؤلمه الفقر كما يؤلم الفاجر، فهو يجد بالتقوى مخرجاً من كل ضيق، ويجد من عناية الله رزقاً غير محتسب

وأما الأمم فأمرها على غير هذا، فإن الأمة التي ترونها فقيرة ذليلة معدومة مهينة، لا يمكن أن تكون متقية لأسباب نقم الله وسخطه بالجري على سننه الحكيمة وشريعته العادلة، ولم يكن من سنة الله تعالى أن يرزق

---

(٣) المصدر السابق، ج ٣ ص ٤٥٣، ٤٥٤.

الأمة العزة والثروة والقوة والسلطة من حيث لا تحتسب ولا تقدر، ولا تعمل ولا تدبر، بل يعطيها بعملها ويسلبها بزللها.

سنن التدافع بين الحق والباطل

وهذا شأن الباطل، لا يثبت أمام الحق، فإن أحكام الباطل مؤقتة لا ثبات لها في ذاتها، وإنما بقاؤها في نوم الحق عنها، وحكم الحق هو الثابت بذاته، فلا يغلب أنصاره ماداموا معتصمين به، مجتمعين عليه[4].

﴿لتبلون في أموالكم وأنفسكم﴾ (آل عمران: ١٨٦). إن الله تعالى لم يكفل للمسلمين الحفظ والنصر والسيادة لأنهم مسلمون، وإنما يكلفهم الجري على سننه تعالى كغيرهم، فلابد لهم من الاستعداد للمدافعة الدائمة، وذلك يقتضي بذل المال والنفس، وإن الرسول ـ ﷺ ـ لا ينفع أمة قد خالفت السنن والطبائع.

فلا تغتروا بوجودكم معه، مع المخالفة لله وله، فهو لا يحميكم مما تقتضيه سنن الله فيكم[5].

---

(٤) المصدر السابق/ ج ٤/ ص ٣٤٤، ٤٢١.

(٥) المصدر السابق/ ج ٥/ ص ١٤٧، ١٣٠.

سنن الله في إحياء الأمم وإماتتها

﴿ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون. وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم﴾ (البقرة: ٢٤٣، ٢٤٤). والكلام في القوم، لا في أفراد لهم خصوصية؛ لأن المراد بيان سنته تعالى في الأمم التي تجبن فلا تدفع العادين عليها. ومعنى حياة الأمم وموتها في عرف الناس جميعهم معروف،

فمعنى موت أولئك القوم هو أن العدو نكل بهم فأفنى قوتهم، وأزال استقلال أمتهم؛ حتى صارت لا تعد أمة، بأن تفرق شملها، وذهبت جامعتها، فكل من بقي من أفرادها خاضع للغالبين، ضائع فيهم، مدغم في غمارهم، لا وجود لهم في أنفسهم، وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم، ومعنى حياتهم هو عود الاستقلال إليهم.

وذلك أن من رحمة الله تعالى في البلاء يصيب الناس أنه يكون تأديباً لهم، ومطهراً لنفوسهم مما عرض لها من دنس الأخلاق الذميمة. أشعر الله أولئك القوم بسوء عاقبة الجبن والخوف والفشل والتخاذل، بما أذاقهم من مرارتها، فجمعوا كلمتهم، ووثقوا

رابطتهم، حتى عادت لهم وحدتهم قوية، فاعتزوا وكثروا إلى أن خرجوا من ذل العبودية التي كانوا فيها إلى عز الاستقلال. فهذا معناه حياة الأمم وموتها. يموت قوم منهم باحتمال الظلم، ويذل آخرون حتى كأنهم أموات، إذ لا تصدر عنهم أعمال الأمم الحسنة، من حفظ سياج الوحدة، وحماية البيضة، بتكافل أفراد الأمة ومنعتهم، فيعتبر الباقون فينهضون إلى تدارك ما فات، والاستعداد لما هو آت، ويتعلمون من فعل عدوهم بهم كيف يدفعونه عنهم.

قال علي رضي الله عنه: «إن بقية السيف هي الباقية»، أي التي يحيا بها أولئك الميتون. فالموت والإحياء واقعان على القوم في مجموعهم. والحكمة في هذا الخطاب تقرير معنى وحدة الأمة وتكافلها، وتأثير سيرة بعضها في بعض، حتى كأنها شخص واحد، وكل جماعة منها كعضو منه.

﴿إن الله لذو فضل على الناس﴾ كافة بما جعل في موتهم من الحياة، إذ جعل المصائب والعظائم محيية للهمم والعزائم. كما جعل الهلع والجبن ـ وغيرهما من الأخلاق التي أفسدها الترف والسرف ـ من أسباب ضعف الأمم، وجعل ضعف أمة مغرياً لأمة قوية بالوثبان عليها، والاعتداء

على استقلالها، وجعل الاعتداء منبهاً للقوى الكامنة في المعتدى عليه، وملجأ له إلى استعمال مواهب الله فيما وهبت لأجله، حتى تحيا الأمم حياة عزيزة، ويظهر فضل الله تعالى فيها.

والمراد بالفضل هنا الفضل العام، وهو أنه ـ تعالى ـ جعل إبادة الناس بما يسقط على الأمة من الأعداء، ينكلون بها، بمثابة هدم البناء القديم المتداعي؛ والضرورة قاضية ببناء، فلا جرم، تنبعث الهمة إلى هذا البناء، فيكون حياة جديدة للأمة. تفسد الأخلاق بالأمم فتسوء الأعمال، فيسلط الله على فاسدي الأخلاق النكبات ليتأدب الباقي منهم، فيجتهدوا في إزالة الفساد وإدالة الصلاح، ويكون ما هلك من الأمة بمثابة العضو الفاسد المصاب «بالغرغرينا»، يبتره الطبيب ليسلم الجسد كله، ومن لا يقبل هذا التأديب الإلهي فإن عدل الله في الأرض يمحقه منها ﴿وما للظالمين من أنصار﴾ (البقرة: ٢٧٠).

فهذه سنن من سنن الاجتماع، بيّنها القرآن، وكان الناس في غفلة عنها، ولهذا قال: ﴿ولكن أكثر الناس لا يشكرون﴾ أي لا يقومون بحقوق النعمة؛ ولا يستفيدون من بيان هذه السنة، أي هذا

شأن أكثر الناس في غفلتهم وجهلهم بحكمة ربهم، فلا تكونوا كذلك أيها المؤمنون، بل اعتبروا بما نزل عليكم وتأدبوا به لتستفيدوا من كل حوادث الكون، حتى مما ينزل بكم من البلاء إذا وقع منكم تفريط في بعض الشئون، واعلموا أن الجبن عن مدافعة الأعداء، وتسليم الديار بالهزيمة والفرار، هو الموت المحفوف بالخزي والعار، وأن الحياة العزيزة الطيبة هي الحياة المِلّية المحفوظة من عدوان المعتدين، فلا تقصروا في حماية جامعتكم في الملة والدين[6].

من سنن الاجتماع البشري: الإملاء للكافرين

﴿إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئاً ولهم عذاب أليم﴾ (آل عمران: ١٧٧) وقد يعرض لبعض الأفكار وَهْم في هذا المقام، ويجول فيها صورة ما يتمتعون به من اللذات والقوة، وإمكان نيلهم من المؤمنين إذا أذنبوا، كما نالوا منهم يوم أحد بذنبهم وتقصيرهم، فيقول الواهم: آمنا وصدقنا أن هؤلاء سيعذبون في الآخرة، ولا يكون لهم نصيب من نعيمها. ولكن، أليسوا الآن متمتعين بالدنيا؟! أليس لهم فيها من القوة ما يمكنهم من الاعتداء،

(٦) المصدر السابق (ج ٤) ص٦٩٢ ـ ٦٩٥، ٦٩٦.

علينا؟! وقد كشف هذا الوهم قوله تعالى: ﴿ولا يحسبن الذين كفروا أن ما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين﴾ (آل عمران: ١٧٨)، فبين لنا حكمة سنة من سننه في الاجتماع البشري، وهي أن الإنسان يبلغ الخير بعمله الحسن، ويقع في الضير بتقصيره في العمل الصالح، وتشميره في عمل السيئات، والعبرة بالخواتيم، فكأنه قال: إن هذا الإملاء للكافرين

> ليس عناية من الله بهم، وإنما هو جري على سنته في الخلق، وهي أن يكون ما يصيب الإنسان من خير وشر هو ثمرة عمله.
>
> ومن مقتضى هذه السنن العادلة أن يكون الإملاء للكافر علة لغروره، وسبباً لاسترساله في فجوره، فيوقعه ذلك في الإثم الذي يترتب عليه العذاب المهين[٧].

سنة التبديل والتغيير

﴿سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فإن الله شديد العقاب﴾(البقرة: ٢١١). والآية عبرة للمخاطبين بالقرآن من المؤمنين به، لا حكاية تاريخية

(٧) المصدر السابق / ج ٥ / ص ١٣٨

عن بني إسرائيل، ولكن، هل يعتبر بها المنتسبون إلى القرآن؟! هل يفهمون منها أن مُلكهم الذي يتقلص ظله عن رؤوسهم عاماً بعد عام، وعزهم الذي تتخطفه منهم حوادث الأيام، ما بدلهما الله تعالى إلا بعدما بدلوا نعمته عليهم في قوله:

﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾ (البقرة: ١٠٣)، ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الأنفال: ٥٣).

كلا إنهم لم يفهموا هذا، ولو تغنوا وترنموا بهذه الآيات في كل مأتم وكل موسم، وإن رؤساءهم لا يمقتون أحداً مقتهم لمن يذكرهم به، وإن أكثر عامتهم تبع لهؤلاء الرؤساء كما كان بنو إسرائيل على عهد نزول القرآن، وإنا لنعلم أن الساكتين منهم ـ على جميع ما مُني به المسلمون من البدع والخرافات، والفسوق والعصيان يتفقون مع المدافعين عن الفاسقين والمبتدعين على إيذاء الواعظين الناصحين، باسم المدافعة عن الدين![8]

(٨) المصدر السابق / ج٤ / ص ٥٢٧

السنن الجارية، والسنن الخارقة

﴿هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء * فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من الله وسيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين﴾ (آل عمران: ٣٨، ٣٩).

إن زكريا لما رأى ما رأى من نعمة الله على مريم في كمال إيمانها وحسن حالها، ولاسيما اختراق شعاع بصيرتها لحجب الأسباب، ورؤيتها أن المسخر لها هو الذي يرزق من يشاء بغير حساب، أخذ عن نفسه، وغاب عن حسه، وانصرف عن العالم وما فيه، واستغرق قلبه في ملاحظة فضل الله ورحمته، فنطق بهذا الدعاء في حال غيبته، وإنما يكون الدعاء جديرا بأن يُستجاب إذا جرى به اللسان بتلقين القلب في حال استغراقه في الشعور بكمال الرب. ولما عاد من سفره في عالم الوحدة إلى عالم الأسباب ومقام التفرقة، وقد أُذن بسماع ندائه، واستجابة دعائه، سأل ربه عن كيفية تلك الاستجابة، وهي على غير السنة الكونية، فأجابه بما أجابه، وذلك قوله عز وجل: ﴿فنادته الملائكة﴾.

إن فلق البحر كان من معجزات موسى، وقد قلنا في رسالة التوحيد:

> إن الخوارق الجائزة عقلاً، أي التي ليس فيها اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما، لا مانع من وقوعها بقدرة الله تعالى على نبي من الأنبياء، ويجب أن نؤمن بها على ظاهرها.
>
> ولا يمنعنا هذا الإيمان من الاهتداء بسنن الله تعالى في الخلق، واعتقاد أنها لا تتبدل ولا تتحول، كما قال الله تعالى في كتابه الذي ختم به الوحي على لسان نبيه الذي ختم به النبيين، فانتهى بذلك زمن المعجزات، ودخل الإنسان بدين الإسلام في سن الرشد، فلم تعد مدهشات الخوارق هي الجاذبة له إلى الإيمان، وتقويم ما يعرض للفطرة من الميل عن الاعتدال في الفكر والأخلاق والأعمال كما كان في سن الطفولة النوعية، بل أرشده تعالى بالوحي الأخير- القرآن - إلى استعمال عقله في تحصيل الإيمان بالله والوحي.

ثم جعل له كل إرشادات الوحي مبينة معللة مدللة، حتى في مقام الأدب، كما أوضحنا ذلك في (رسالة التوحيد).

فإيماننا بما أيد الله تعالى به الأنبياء من الآيات؛ لجذب قلوب أقوامهم الذين لم ترتق عقولهم إلى البرهان، لاينافي كون ديننا هو دين العقل والفطرة، وكونه حتّم علينا الإيمان بما يشهد له العيان، من أن سنته تعالى في الخلق لا تبديل لها ولا تحويل.

وزعم الذين لا يحبون المعجزات من المتهورين أن عبور بني إسرائيل البحر كان إبان الجزر، فإن في البحر الأحمر زقاقا إذا كان الجزر الذي عُهِدَ هناك شديداً تيسر للإنسان أن يعبر ماشياً. ولما أتبعهم فرعون بجنوده ورآهم قد عبروا البحر تأثرهم، وكان المد تفيض ثوائبه - وهي المياه التي تجري عقيب الجزر - فلما نجا بنو إسرائيل كان المد قد طغى وعلا حتى أغرق المصريين. تحقق إنعام الله على بني إسرائيل، يتم بهذا التوفيق لهم والخذلان لعدوهم، ولا ينافي الامتنان به عليهم كونه ليس آية لموسى عليه السلام.

فإن نعم الله بغير طريق المعجزات أعم وأكثر، كذا قالوا ﴿ المتهورون، المنكرون للمعجزات ﴾ ولكن، يدل على كونه آية له (لموسى) وصف كل فِرْق بأنه كالطَّود العظيم. وإذا تيسر تأويل كل آيات القصة من القرآن، فإنه يتعسر تأويل قوله تعالى - في سورة الشعراء ﴿فانفلق فكان كل فِرْق كالطَّود العظيم﴾ (الشعراء:٦٣)، وهو الموافق لما في التوراة[٩].

﴿ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءاً يُجْزَ به ولا يجدْ له من دون الله ولياً ولا نصيراً﴾ (النساء ١٢٣).

وإذا طبقنا المسألة على سنة الله التي لا تبديل لها ولا تحويل، علمنا أن مصائب الدنيا تكون جزاء على ما يقصر فيه الناس من السير على سنن الفطرة وطلب الأشياء من أسبابها، واتقاء المضرات باجتناب عللها ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ (الشورى ٣٠)[١٠].

إن القول بنفي الرابطة بين الأسباب والمسببات جدير بأهل دين ورد في كتابه (الإنجيل) أن الإيمان وحده كاف

(٩) المصدر السابق / ج٤ / ص ١٨٣، ١٨٤.

(١٠) المصدر السابق / ج٥ / ص ٢٧٨

في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل: تحول عن مكانك، فيتحول الجبل!، يليق بأهل دين تعد الصلاة وحدها ـ إذا أخلص المصلي فيها ـ كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري! وليس هذا الدين هو الإسلام. دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم﴾ (التوبة ١٠) ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل (الأنفال: ٦٠)، ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (الأحزاب ٦٢)، وأمثالها.

وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حادث الكون من الترتيب في السببية والمسببة إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله [11]!

هكذا تحدث الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده عن علم السنن الإلهية ـ علم الاجتماع الإسلامي، والسياسة الدينية ـ فكان أول داعية إلى تأسيس هذا العلم، الذي مازال ينتظر الاجتهادات والإبداعات، التي تحقق أمنية الأستاذ الإمام، التي

---

(١١) المصدر السابق/ج ٣/ ص ٣٠٢.

٦

عن الدين والدولة

عندما صدر كتاب (الإسلام وأصول الحكم) ـ للشيخ علي عبد الرازق (١٣٠٥-١٣٨٦هـ/١٨٨٧-١٩٦٦م) -١٩٢٥م، فزعم - لأول مرة في تاريخ الإسلام، والفكر الإسلامي ـ أن الإسلام «دين لا دولة، ورسالة لا حكم»، وجاء فيه تحت هذا العنوان:

إن نبي الإسلام ـ ﷺ

«ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، ولم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك. وظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حد البلاغ المجرد من كل معاني السلطان، لم يكن إلا رسولاً قد خلت من قبله

الرسل، ولم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه. كانت ولاية مُحَمَّد على المؤمنين ولاية الرسالة، غير مشوبة بشيء من الحكم، هيهات هيهات، لم يكن ثمة حكومة، ولا دولة، ولا شيء من نزعات السياسة ولا أغراض الملوك والأمراء[1].

عندما صدر هذا الكتاب، وفيه هذه الدعوى ـ غير المسبوقة، حتى من قِبَل المستشرقين! ـ دعوى علمنة الإسلام، وجعله كالنصرانية، يدع ما لقيصر لقيصر، ويقف ـ فقط ـ عند ما لله ـ بالمفهوم الكنسي ـ وقع زلزال فكري كبير وخطير في عالم الفكر الإسلامي، على امتداد عالم الإسلام، وفي دوائر الاستشراق، ودارت معركة فكرية لعلها من أكبر وأخصب معارك الفكر التي شهدها العالم الإسلامي في العصر الحديث.

ويومئذ ـ وضمن هذه المعركة الفكرية ـ جرت محاولة من العلمانيين ـ المدافعين عن دعوى هذا الكتاب ـ لعلمنة فكر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ـ في علاقة الدين بالدولة – كي يستشهد

(١) علي عبد الرازق / الإسلام وأصول الحكم / طبعة القاهرة / سنة ١٩٢٥م / ص [illegible]

لعلي عبد الرازق وكتابه «الإسلام وأصول الحكم» ولقد خلط أصحاب هذه المحاولة ـ التي تبنتها جريدة (السياسة) يومئذٍ - بين رفض الأستاذ الإمام للسلطة الدينية الكهنوتية - كما عرفتها الكنيسة الأوربية في عصورها الوسطى - وبين موقفه من علاقة الدين الإسلامي بالدولة، وكون دولة الإسلام هي مدنية وإسلامية في ذات الوقت، مدنية تصنع الأمة نظمها ومؤسساتها، وهي مصدر السلطات فيها، وإسلامية، لأن الإسلام وشريعته وفقه معاملاته هو المرجعية الحاكمة لسلطات الأمة والدولة في هذا النسق الفكري والسياسي المتميز، فهي دولة مدنية، قامت وتقوم لتنفيذ الشريعة وإقامة حدود الله.

حدثت هذه المحاولة لعلمنة فكر الإمام محمد عبده في علاقة الدين بالدولة، وذلك حتى يشهد ـ ولو زوراً وقسْراً ـ للكتاب الذي يدعو إلى علمنة الإسلام!

وفي هذه المحاولة ركزت صحيفة (السياسة) على اقتباس نصوص الأستاذ الإمام التي تؤكد على مدنية الدولة، «فالحاكم فيها مدني من جميع الوجوه»، وعلى رفض الإسلام للسلطة الدينية «فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم

بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»، وعلى ترك الشريعة الإسلامية تفاصيل النظم والمؤسسات والقوانين في الدولة للشورى والاجتهاد، وعلى رفض الإسلام للحروب الدينية التي تُكْرِه الناس على الاعتقاد الديني.. إلخ[٢].

***

لكن هذه المحاولة لعلمنة محمد عبده، وقسره على أن يشهد لعلمنة الإسلام، قد باءت بالفشل الذريع، ذلك أن موقف الأستاذ الإمام من هذه القضية ـ علاقة الدين بالدولة ـ كان موقفاً حاسماً، وشديد الوضوح.

فمدنية سلطة الخليفة ـ السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي ـ لا تعني إنكار وجوب الخلافة الإسلامية ـ وهو ما قاله كتاب علي عبد الرازق، وما يرفضه محمد عبده من خلط «الخلافة الإسلامية» بـ «الثيوقراطية» الأوربية الكاثوليكية؛ هو ذات ما وقع فيه علي عبد الرازق، عندما ادعى أن عامة المسلمين ـ علماء وعامة ـ يرون أن

(٢) صحيفة «السياسة» / القاهرة / في ٦ يوليو سنة ١٩٢٥م.

الخليفة إنما يستمد سلطانه من الله، وأنه ينفرد بالولاية المطلقة على الأمة في شئون الدين والدنيا.

والإمام محمد عبده يحدد أن الحكومة الإسلامية يجب أن تكون شورية، ملتزمة بالشريعة الحقة، وهذا يعني أن الإسلام قد حدد لأمته إطارًا محددًا لحكومة معينة يجب أن تلتزم هذا الإطار، وهذا هو الذي رفضه علي عبد الرازق، عندما أطلق سراح الاختيار لأي حكومة من الحكومات، حتى ولو كانت بلشفية!

وحديث الأستاذ الإمام عن تسامح الخلافة الإسلامية والخلفاء المسلمين مع العلم والعلماء والفلسفة والفلاسفة، مناقض للصورة التي قدمها علي عبد الرازق لهذه الخلافة ولهؤلاء الخلفاء، في هذا الميدان، فلقد ادعى أن نظام الخلافة قد قهر وقبر ملكات المسلمين؛ فلم يبدعوا في العلوم السياسية ـ أي إبداع!

ثم، إننا إذا شئنا أن نقتبس من فكر الأستاذ الإمام «مقالًا» ضافيًا عن رأيه في علاقة الإسلام بالدولة، وكيف أنه دين ودولة، فإننا سنجد أنفسنا أمام صفحات مليئة بالأفكارشديدة الحسم والوضوح.

فوسطية الإسلام جامعة بين الدين والدنيا والآخرة ـ وليس هو الدين الذي يترك هذا العالم ـ الدنيا ـ ليقيم مملكته خارج هذا العالم! بل إنه هو الدين الذي يقدم الدنيا على الآخرة، حتى ليرى الإمام محمد عبده أن علوم المدنية ومخترعات الحضارة والصناعات التي تتطلبها دنيا الناس، إنما هي دين وتكاليف شرعية، فيقول في تفسير آية البقرة ٢٢٠:

«إن القرآن قدَّم الدنيا على الآخرة» ـ ﴿في الدنيا والآخرة﴾ ـ لأنها مقدمة في الوجود بالفعل، وكل الأشياء التي يحتاج إليها الناس في معاشهم هي من الفروض الدينية»[٣].

وإذا كانت الفلسفات السياسية والاجتماعية، و«الأيديولوجيات» الفكرية والعقدية، لا بد لكل منها من «دولة: وسلطة»، تقيمها وتطبقها وتطورها، فإن الإسلام ـ وهو الذي جاء «بشريعة» مع «الدين»، والذي مثّل ويمثّل منهاجاً شاملاً للبناء والتأسيس، والتقدم والنهوض والإصلاح، والذي جمعت تكاليفه بين «الفردي» و«الجماعي الاجتماعي»، والذي مثل ـ بعبارة الإمام

(٣) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» / ج٤ / ص ٥٩٧.

محمد عبده - «كمالاً للشخص، وألفة في البيت، ونظاما للملك»، هذا الإسلام - بسبب أنه المنهاج الشامل للإصلاح، والنموذج المتكامل والمتميز للنهوض والتقدم - لا بد أن تكون له «دولة» تقيمه، وتحرسه، وتلتزم بمنهاجه.

إن «الحل الليبرالي» لا بد له من «دولة ليبرالية» تقيمه وتطوره، وكذلك «الحل الشمولي» أو «القومي».. إلخ.

ولقد كان الإمام محمد عبده شديد الحسم والوضوح في أن الإسلام هو «سبيل الإصلاح»، وهو الحل لمشكلات كل العصور في كل المجتمعات، وفي مواجهة التيارات الفكرية الغربية والمتغربة، التي بشرت بالنموذج الغربي العلماني سبيلاً للنهضة، وقف الإمام محمد عبده مدافعاً عن «الحل الإسلامي» الذي هو الطريق الطبيعي لتقدم مجتمعات الإسلام، فكتب يقول:

> إن أهل مصر قوم أذكياء، يغلب عليهم لين الطباع، واشتداد القابلية للتأثر. لكنهم حفظوا القاعدة الطبيعية، وهي أن البذرة لا تنبت في أرض إلا إذا كان مزاج البذرة مما يتغذى من عناصر الأرض، ويتنفس بهوائها، وإلا ماتت البذرة، بدون عيب على طبقة

الأرض وجودتها، ولا على البذرة وصحتها، وإنما العيب على الباذر. أنفس المصريين أُشْرِبَتْ الانقياد إلى الدين، حتى صار طبعاً فيها، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذراً غير صالح للتربة التي أودعه فيها، فلا ينبت، ويضيع تعبه، ويخفق سعيه. وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي يسمونها أدبية، من عهد محمد علي (١١٨٤-١٢٦٥هـ / ١٧٧٠-١٨٤٩م) إلى اليوم، فإن المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فساداً - وإن قيل إن لهم شيئاً من المعلومات - فما لم تكن معارفهم وآدابهم مبنية على أصول دينهم، فلا أثر لها في نفوسهم.

إن سبيل الدين لمريد الإصلاح في المسلمين سبيل لا مندوحة عنها، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين، يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً.

وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من

أبوابها، ولأهله من الثقة فيه ما ليس لهم في غيره، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره[٤]؟!

وإذا كان وضع «دستور» أو «قانون» بدون «دولة، وسلطة» تطبقه هو «عبث» لا يليق بالعقلاء، فإن عاقلاً من العقلاء لا يمكن أن يجيز على الإسلام وجود «شريعة» دون «دولة» تضعها في الممارسة والتطبيق، لذلك، كانت «الدولة الإسلامية» ضرورة لازمة لتطبيق الحل الإسلامي في النهوض، والمنهاج الإسلامي في الإصلاح. وفي هذا المقام يقول الإمام محمد عبده:

إن الإسلام دين وشرع، فهو قد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ الحكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة. والإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ما له، ويأخذ

(٤) المصدر السابق ج٣ ص١٠٩، ٢٣١.

على يده في عمله، فكان الإسلام: كمالاً للشخص، وألفة في البيت، ونظاماً للملك، امتازت به الأمم التي دخلت فيه عن سواها ممن لم تدخل فيه [5].

وبعد هذا الحسم والوضوح - من قِبَل الأستاذ الإمام - جمع الإسلام بين الدنيا والآخرة، وبين الدين والدولة، لأنه منهاج شامل للحياة: «كمال للشخص، وألفة في البيت، ونظام للملك، وسياج لنظام الجماعة، وسلطة تقيم الحدود التي وضعها الله»، بعد هذا الحسم والوضوح لهذه القضايا - في علاقة الإسلام بالدولة - دفع الإمام محمد عبده عن «دولة الإسلام» هذه شبهة «السلطة الدينية، الحَبْرية الكهنوتية» التي سقطت فيها الدولة الكنسية بأوربا العصور الوسطى، فليس في الإسلام كهانة أصلاً، ولا وساطة دينية - فضلاً عن سلطة دينية - تقف بين الإنسان وخالقه، وعلماء الإسلام - من المفتي إلى القاضي إلى شيخ الإسلام - ليسوا كهنة، ولا أصحاب سلطان على عقائد الناس وإنما سلطاتهم - كسلطات الدولة - مدنية يحددها القانون الإسلامي.

فالدولة - في الإسلام - مدنية، تقيمها الأمة، وتطور مؤسساتها المدنية، و«المدنية» - هنا - ليس اللادينية - كما هو حال مضمون هذا

---

(5) المصدر السابق / ج3/ ص 287، 225، 226

المصطلح في القاموس الغربي، وإنما المدنية ـ هنا ـ معناها نفي القدسية والكهانة عن «الدولة»، مع بقاء مرجعيتها «إسلامية، شرعية»، لأن الإسلام ـ بعبارة محمد عبده ـ دين وشرع، وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، ودولته هي الملتزمة بالمرجعية الإسلامية ـ بالشرع والحدود والحقوق، فهي دولة مدنية وإسلامية في ذات الوقت، وليست كهنوتية، ولا علمانية، إنها «تميز» بين الدين والدولة، دونما «فصل» أو «اتحاد».

وفي رفض الإسلام «للسلطة الدينية ـ الكهنوتية»، وبراءة دولته منها، يقول الإمام محمد عبده: «إن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدينية التي عرفتها أوربا، فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لكل المسلمين، أدناهم وأعلاهم، والأمة هي التي تولي الحاكم، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي تخلعه متى رأت ذلك في مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين، بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك»، أي سلطان إلهي، فليس للخليفة ـ بل ولا للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام ـ أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية،

قدرها الشرع الإسلامي، فليس في الإسلام سلطة دينية بوجه من الوجوه، بل إن قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من الأساس، هو أصل من أجل أصول الإسلام(٦).

وعندما زار الإمام محمد عبده جزيرة «صقلية» سنة ١٣٢١هـ ١٩٠٣م، ورأى في قصورها ومتاحفها صور الملوك والأمراء والكرادلة، التي تعكس «سلطات كل منهم في عصر» الدولة الدينية «الأوربية»، عاد فعرج على التمييز بين السلطة الدينية الكهنوتية للكرادلة ـ في تلك الدولة ـ وبين سلطات علماء الإسلام في التاريخ الإسلامي والدولة الإسلامية، فكتب يقول:

«رأيت بيتاً من بيوت القصر» في «بلرم» عاصمة صقلية فيه صور نواب الملك في عهد «البوربون»، بعد عهد «النورمنديين»، ومع كل نائب منهم «كردينال»، كما كان للملوك «كرادلة» يصحبونهم ويشركونهم في كثير من شئون الملك، ولذلك كان النائب عن الملك يصحبه كردينال يرجع إليه في أمور دينه، وفي أعماله السياسية، أيام كانت الأحكام المدنية والسياسية مما يدخل فيه

(٦) المصدر السابق: ج ٣، ص ٢٣٢، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٨٤.

رجال الدين، كما نقول عندنا «المفتي» أو «شيخ الإسلام» في عهد الملوك الذين لا تسمح لهم أوقاتهم بتعلم العلوم الدينية، فيحتاجون إلى من يرجعون إليه من علماء الدين.

غير أن «المفتي» و «شيخ الإسلام» إنما يجيب عما يُسأل عنه، أو يؤدي ما كُلِّف به، أما «الكردينال» فكان يبتدئ المشورة، ويقترح المطلب، ويقيم نائب الملك على المذهب، ويكف يده عن العمل الذي لا يرضاه، ويحمله على بسطها فيما يتوخاه، فكانت السلطة الحقيقية مدنية سياسية دينية في نظام واحد، لا فصل فيه بين السلطتين، وهذا الضرب من النظام هو الذي يعمل البابوات وعمالهم من رجال «الكثلكة» على إرجاعه، لأنه أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم، وإن كان ينكر وحدة السلطة الدينية والمدنية من لا يدين بدينهم[١].

فالسلطة الحقيقية في الدولة الدينية الكنسية هي لرجال

(١) مصدر سابق / ج ٢ / ص ١١٥

الكهنوت الذين زعموا ويزعمون أن نيابتهم إنما هي عن الله، لا عن الأمة، فلا سلطان للأمة على السلطان الحقيقي في هذه الدولة، بينما «الأمة» في الإسلام هي المكلفة بتطبيق الشريعة، و«الدولة» مستخلفة عن «الأمة»، تختارها الأمة، وتراقبها، وتحاسبها، وتعزلها عند الاقتضاء، فالسلطة للأمة، ومعها سلطة الدولة، محكومة جميعها بحدود الشريعة والمرجعية الإسلامية.

وكما يقول الإمام محمد عبده:

«إننا مسلمون، تجب علينا المحافظة على الشريعة وصونها من العبث، وإن الجمهور الأعظم يعتقدون أن أحكام الشريعة الإسلامية وافية بسد حاجات طلاب العدل في كل زمان ومكان، مع اليسر ورفع درجة الحرج الذي تكفل الله برفعه عن هذه الأمة إلى أن تنقضي الدنيا»[٨].

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية - في فكر الأستاذ الإمام - بين الدين والدولة، وبين الدنيا والآخرة، وبين سلطة الأمة ومرجعية الشريعة الإسلامية، في نموذج متميز كل التميز عن جميع النماذج

---

(٨) المصدر السابق/ ج ١/ ص ٣٥١

السياسية التي عرفتها الحضارات الأخرى في علاقة الدين بالدولة، فالدولة عندنا «إسلامية ـ مدنية»، إسلامية المرجعية، ومدنية النظم والمؤسسات، بينما تراوحت النظم الأخرى بين «الدولة الدينية» التي جعلت الدولة ديناً، وحكماً بالحق الإلهي والتفويض السماوي، لا علاقة له بسلطة الأمة، وبين «الدولة العلمانية»، التي جاءت رد فعل للدولة الدينية، ففصلت الدين عن الدولة ـ في النموذج الليبرالي ـ وفصلته عن الحياة ـ في النموذج الماركسي ـ عندما عزلت السماء عن الأرض!

٧

الأسرة والمرأة

«إن الأمة تتكون من البيوت «العائلات»، فصلاحها صلاحها، ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة. أما النساء فقد ضُرب بينهن وبين العلم بستار لا يُدْرَى متى يرفع، فأصبح يحشو أذهانهن الخرافات، وملاك أحاديثهن الترهات، اللهم إلا قليلاً منهن لا يستغرق الدقيقة عدهن»!

محمد عبده

في عدد غير قليل من الآثار الفكرية التي خلفها لنا الأستاذ الإمام، نجد اهتمامه بالأسرة، وتركيزه على أن إصلاحها وإقامتها على أسس سليمة هو الضمان؛ لتكوين المجتمع والأمة على النحو الذي نريد من جهودنا في الإصلاح، لأن الأسرة هي اللبنة الأولى في هذا البناء الكبير.

فهو يتحدث عن أن «الأمة تتألف من البيوت» العائلات، فصلاحها صلاحها، ومن لم يكن له بيت لا

تكون له أمة. وذلك أن عاطفة التراحم وداعية التعاون إنما تكونان على أشدهما وأكملهما في الفطرة بين الوالدين والأولاد، ثم بين سائر الأقربين، فمن فسدت فطرته لا خير فيه ولأهله، فأي خير يرجى منه للبعداء والأبعدين؟! ومن لا خير فيه للناس لا يصلح أن يكون جزءاً من بنية أمة، لأنه لم تنفع فيه اللحمة النسبية ـ التي هي أقوى لحمة طبيعية تصل بين الناس ـ فأي لحمة بعدها تصله بغير الأهل، فتجعله جزءاً منهم، يسره ما يسرهم، ويؤلمه ما يؤلمهم، ويرى منفعتهم عين منفعته، ومضرتهم عين مضرته، وهو ما يجب على كل شخص لأمته[1].

وهو يرى أن لهذا التلاحم الأسري دوراً في رعاية المحتاجين في المجتمع والفقراء من أهله:

فصلاح البيت الصغير يحدث له قوة، فإذا عاون أهله البيوت الأخرى التي تنسب إلى هذا البيت بالقرابة، وعاونته هي أيضاً، يكون لكل البيوت المتعاونة قوة

(1) المصدر السابق/ج ٤/ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

كبرى يمكنه أن يحسن بها إلى المحتاجين الذين ليس لهم بيوت، تكفيهم مئونة الحاجة إلى الناس الذين لا يجمعهم بهم النسب[٢]؛ فحقوق القرابة وفوائدها لا تقف عند من تربطهم علاقة النسب والقرابة فقط، ومن ثم فهي ليست بالعصبية، وإنما هي نقطة تجمع وانطلاق نحو التآخي الوطني العام.

ولقد كانت خلف هذا الاهتمام الكبير ـ الذي أبداه الرجل تجاه إصلاح الأسرة ـ أسباب كثيرة، بعضها فكري، وبعضها يرجع إلى تكوينه الريفي الذي يقيم وزناً كبيرا للترابط الأسري ووحدة البيوت؛ وهو في هذا الباب كان نموذجاً للفلاح المصري الأصيل؛ بكل ما يحمل تجاه هذا الخلق من تقدير وتقديس. كما أن التفكك والانحلال اللذين كانا يزحفان على العلاقات الأسرية التقليدية، كانا من الأسباب والعوامل التي أزعجت الأستاذ الإمام، واستنفرت تركيزه هذا على هذا الجانب من جوانب الإصلاح. وقد أجرى في هذا الحقل بعض الدراسات، وخاصة في ميدان المحاكم وما تزخر به من قضايا تفسد العلاقات بين الأقارب وتفعل فعلها في تفكك البيوت. وعن إحدى دراساته هذه يقول:

---

(٢) المصدر السابق / ج٥/ ص ٢١٦

إنني قد استنتجت بالاستقراء منذ كنت قاضياً في إحدى المحاكم الجزئية، أن نحو ٧٥ في المائة من القضايا بين الأقارب بعضهم مع بعض، بما لم يحمل عليه غير التباغض وحب الوقيعة والنكاية، فهل من المعقول أن يكون الفساد في العلائق الطبيعية إلى هذا الحد من التصرم ونتساءل عن تصرم العلائق الوطنية؟! هل يمكن بعد أن نفقد الروابط الضرورية بين العائلات أن نبحث عن الروابط للجامعة الكبرى؟! أوليس هذا كمن يطلب الثمر من أغصان الشجر بعد ما جذ أصولها وجذورها، وقطع أوصال عروقها، وغادرها قطع أخشاب يابسة(٣)؟!

ونحن نعتقد أن نظرة «مثالية» إلى العلاقات الأسرية كانت تسيطر على فكر الأستاذ الإمام، وأن جذور هذه النظرة المثالية كامنة في قيم المجتمع الريفي الزراعي، بما فيه من تقديس لروابط الأسرة، تلك الروابط التي تهزها من جذورها المجتمعات التجارية

(٣) المصدر السابق ج٢، ص ١٥٩

والصناعية، وما في مجتمع المدينة من روابط عامة يمكن أن تقوم بين الناس متخطية علائق البيوت وروابط العائلات. وهذه العلاقات الاجتماعية الجديدة تقوم ـ في الكثير من الأحيان ـ على حساب العلاقات والقيم القديمة، ولكن النفس تظل مثقلة بالحنين إلى مثاليات العلاقات الأسرية القديمة، رغم تشبث الإنسان بالقواعد المادية للمجتمعات والبيئات الجديدة، وهي التي تنسف تلك العلاقات. فهو تناقض يقع فيه فكر المصلح وسلوكه، عندما يدعو للتقدم والتطور، وعندما تعز عليه المصائر التي تنتهي إليها الجوانب الطيبة من أخلاقيات المجتمع القديم.

وفي هذا التناقض وقع فكر الأستاذ الإمام، عندما ظن أن منازعات الأقارب لا يحمل عليها إلا «التباغض وحب الوقيعة والنكاية»، ولم يدرك أن قيم المجتمع الجديد في المعاملات المالية والنظرة إلى أمور الحياة هي التي أوجدت كل هذه المنازعات بين الأقارب بالذات، لأنهم هم الذين تقوم بينهم وبين بعضهم مثل هذه المعاملات ـ بحكم الميراث ونحوه ـ قبل أن تقوم بينهم وبين غيرهم من الناس. ولقد بذل الرجل جهداً إصلاحياً كبيراً في هذا الميدان، ويكفي أن نعلم أن أغلب جهده في إصلاح المحاكم الشرعية

قد استهدف هذا الجانب من الإصلاح: إصلاح الأسرة، بوصفها اللبنة الأولى في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان.

***

وإذا كان حديث الأستاذ الإمام عن الإصلاح الأسري والعائلي ـ هذا الحديث العام في جملته ـ كلاماً «مثاليا»، فإن موقف الرجل من قضية المرأة ـ باعتبارها لبنة الأسرة الأساسية ـ كان من أعظم مواقفه واقعية وثورية، وهو من أبرز المواقف الإصلاحية التي شهدها العصر الذي عاش فيه. ونحن نورد هنا إشارات إلى موقفه من قضايا ثلاث، كانت ـ ولا تزال في الجملة ـ من أهم القضايا التي تناضل المرأة من أجل كسبها، والانتصار فيها على تقاليد الماضي البالية، والمعوقات القائمة منذ قرون في هذا الميدان، وهي:

١- قضية تعليم المرأة

٢- وتقييد طلاقها

٣- وتعدد الزوجات

وفيما يتعلق بتعليم المرأة يتحدث الأستاذ الإمام عن واقع الجهل الذي كانت تعيش فيه المرأة في عصره، وكيف أن

النساء قد ضُرِبَ بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن بستار لا يدرى متى يرفع، ولا يخطر بالبال أن يعلمن عقيدة أو يؤدين فريضة سوى الصوم،

وهو ينفي أن يكون هذا الجهل هو سبب العفة والحياء، كما كان يزعم خصوم تعليم النساء، ذلك أن:

ما يحافظن عليه من العفة فإنما هو بحكم العادة وحارس الحياء، أو قليل جداً من موروث الاعتقاد بالحلال والحرام وكيف أدى هذا الوضع بالنساء إلى أن أصبح حشو أذهانهن الخرافات، وملاك أحاديثهن التُّرهات، اللهم إلا قليلاً منهم لا يستغرق الدقيقة عدهن[٤]

ولقد نادى الرجل منذ وقت مبكر بتعليم المرأة، وتمنى أن تنهض هذه القلة المستنيرة من النساء المتعلمات بتكوين جمعية نسائية تقيم المدارس لتعليم البنات، وآثر هذا الدور لهن على ما يشغلهن من أمور السياسة، واستقبال علية القوم في الصالونات. وقد دافع عن هذه القضية متضامنا ـ من وراء ستار ـ مع تلميذه قاسم أمين، فيما جاء بكتاب «تحرير المرأة» عن تعليم النساء[٥].

(٤) المصدر السابق/ج ٣/ ص ٢٢٩.

(٥) انظر حديثنا عن علاقة الأستاذ الإمام بكتاب (تحرير المرأة) لقاسم أمين في تقديمنا لأعماله الكاملة.ص ٢٤٥- ٢٦٢

وفيما يتعلق بتقييد فوضى الطلاق، تناول الأستاذ الإمام بحث هذه القضية المهمة في أكثر من أثر من آثاره الفكرية، فهو عندما قنن للمحاكم الشرعية قانوناً تحكم بموجبه إذا تضررت الزوجة من غياب زوجها، وضع سلطة الطلاق في يد القاضي في عدد من الحالات[٦]، وجعل من بينها حالة وقوع الضرر بالزوجة من الزوج «كالهجر بغير سبب شرعي، والضرب والسب بدون سبب شرعي» وحدوث النزاع واشتداده مع عدم إمكان انقطاعه... إلخ.

وعندما أراد أن يحدد الطريقة المثلى لتلافي فوضى الطلاق في المجتمع وكثرته، حدد هذه الطريقة في عدد من المواد القانونية المقترحة، وهي:

المادة الأولى

كل زوج يريد أن يطلق زوجته فعليه أن يحضر أمام القاضي الشرعي، أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه، ويخبره بالشقاق الذي بينه وبين زوجته.

المادة الثانية

يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج إلى ما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على أن الطلاق ممقوت عند

(٦) الأعمال الكاملة/ج ٦/ ص ٣٧٩ وما بعدها

الله، وينصحه، ويبين له تبعة الأمر الذي سيقدم عليه، ويأمره أن يتروى مدة أسبوع.

المادة الثالثة

إذا أصر الزوج بعد مضي الأسبوع على نية الطلاق، فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكماً من أهل الزوج وحكماً من أهل الزوجة، أو عدلين من الأجانب إن لم يكن لهما أقارب؛ ليصلحا بينهما.

المادة الرابعة

إذا لم ينجح الحكمان في الإصلاح بين الزوجين فعليهما أن يقدما تقريراً للقاضي أو المأذون، عند ذلك يأذن القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق.

المادة الخامسة

لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية[7].

(٧) المصدر السابق ج ٢ / ص ١٢٥، ١٢٦.

بل لقد اعتبر الأستاذ الإمام أن هذا النوع من التحكيم «واجب» على ولي الأمر وعلى جماعة المسلمين، ومعنى ذلك أن الإثم بإهمال إقامته وتطبيق نظامه إنما يلحق المجتمع الإسلامي بأسره، حكاماً ومحكومين، ذلك أن إهماله يفضي إلى «فساد في البيوت بين الأولاد والأقارب»، ومثل هذا الفساد مما يسري وينتشر حتى يؤذي الأمة بتمامها في صلاتها بعضها مع بعض، كما شوهد ذلك عن إهمال هذا الحكم الجليل من زمن طويل حتى كأنه لم يرد في التنزيل[8].

وهو إلى جانب ذلك يرى اشتراط نية الطلاق والفراق عند إيقاع يمينه، وأن يكون الطلاق جميعه واحدا رجعياً دائماً، حتى ولو وقع ثلاثاً في مجلس واحد، ويستعين في هذه الأحكام بنظرة مستنيرة تجمع من مختلف مذاهب الملة الإسلامية ما يخفف عن الناس المضار النازلة بهم في هذا الميدان[9].

ولا أدل على عمق هذه النظرة، وثورية هذا الموقف من أن مجتمعنا لا يزال يناضل من أجل تطبيق هذه الإصلاحات حتى

---

(٨) المصدر السابق / ج٢ /ص ٦٧٥

(٩) المصدر السابق / ج ٢ / ص ١٢٣

اليوم، ولم يصل لذلك بعد، بالرغم من مرور أكثر من نحو قرن من الزمان على دعوة الأستاذ الإمام لتطبيقها!

أما موقف الرجل من مشكلة تعدد الزوجات، فلقد خلف لنا فيها آراء إصلاحية لازلنا ننادي بتطبيقها، ولم تطبق حتى الآن. وهذه الآراء قد حسمت القضية بموقف إسلامي مستنير، يرى تحريم تعدد الزوجات إلا في حالة الضرورة القصوى، بل حصر هذه الضرورة في حالة واحدة هي عجز الزوجة عن الإنجاب. وفكر الأستاذ الإمام في هذه القضية شديد الحسم والوضوح، وهو أيضاً فكر قديم طرق بابه وحدد فيه موقفه منذ كان رئيساً لتحرير «الوقائع المصرية»، واستمر وفياً له حتى آخر حياته. ففي سنة ١٨٨١م يدعو إلى تقييد الشهوة الجنسية في الإنسان، ويرى التزام «الاختصاص بين الزوج والزوجة»، عندما يقول: «إن سعادة الإنسان في معيشته، بل إن صيانة وجوده في هذه الدار، موقوفة على تقييد تلك الشهوة، «الجنسية» بقانون يضبط استعمالها، ويضرب لها حدوداً يقف كل شخص عندها، وتوجب الاختصاص بين الزوج والزوجة[١٠].

---

(١٠) المصدر السابق / ج ٢ / ص ٧٠

وعندما يعرض لرأي الشريعة الإسلامية في التعدد، يقطع بأنها قد علقت إباحة التعدد على شرط التحقق من العدل بينهن، ويقطع بأن هذا العدل غير ميسور التحقق، كما هو مشاهد، ومن ثم فإن الموقف هو وجوب الاقتصار على الزوجة الواحدة مادام هناك ظن بعدم تحقيق هذا العدل المطلق المطلوب. فيقول:

> قد أباحت الشريعة المحمدية للرجل الاقتران بأربع من النسوة، إن علم من نفسه القدرة على العدل بينهن، وإلا فلا يجوز الاقتران بغير واحدة، قال تعالى: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ (النساء:٣)، فإن الرجل إذا لم يستطع إعطاء كل منهن حقها اختل نظام المنزل، وساءت معيشة العائلة. أفبعد الوعيد الشرعي، وذلك الإلزام الدقيق الحتمي الذي لا يحتمل تأويلاً ولا تحويلاً، يجوز الجمع بين الزوجات عند توهم عدم القدرة على العدل بين النسوة، فضلاً عن تحققه؟!

وهو يفسر آية إباحة التعدد ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ على ضوء آية (فإن خفتم) ويرى أن:

> «اللازم حينئذ إما الاقتصار على الواحدة، إذا لم تقدروا على العدل كما هو مشاهد، وإما أن يتبصروا قبل

طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من العدل»[11].

على أن أخطر ما في فكر الأستاذ الإمام، مما يتعلق بتعدد الزوجات، وأكثر صفحات هذا الفكر المتعلق بالأحوال الشخصية حسماً ووضوحاً وتحديداً، هو تلك الفتوى التي أجاب فيها على ثلاثة أسئلة تدور حول هذا الموضوع، فنحن نلتقي في هذه الفتوى بعدد من الآراء والأحكام التي تلم بكل جوانب القضية، والتي حدد فيها الأستاذ الإمام موقفاً شديد النضج والتقدم، وذلك عندما رأى:

١- أن نظام تعدد الزوجات، واعتياد هذا النظام، ليس خاصية من خصائص الشرق ولا قسمة أصيلة من قسمات الشرقيين التي يتميزون بها عن الغرب والغربيين، فهذا النظام ليس موجوداً عند شعوب «التبت» و «المغول» مثلاً، كما أن الغرب قد عرف هذا النظام في بعض مراحل تطوره، وعرفه من الشعوب الغربية «الجرمان» و«الغولوا»، بل لقد أباحه بعض البابوات لبعض الملوك بعد دخول الدين المسيحي إلى أوربا، «كشرلمان» ملك فرنسا، وكان ذلك بعد الإسلام، أي إنه نظام مرتبط بظروف وعوامل ليست

(١١) المصدر السابق / ج ٢ / ص ٧٩، ٨٠، ٨٣.

مقصورة على الشرق ولا ملازمة له، وهو لذلك يمكن أن يزول بزوال هذه الظروف.

٢- أن نشأة هذا النظام قد ارتبطت بزيادة أعداد النساء على أعداد الرجال في المجتمعات الحربية القديمة، ومنها المجتمع العربي الأول، وأن الذي أسهم في شيوع هذا النظام هم أولئك الذين احتازوا لأنفسهم الرياسة والثروة في هذه المجتمعات، فأخذوا في حيازة النساء لإشباع ما لديهم من شهوات.

٣- أن الإسلام ـ على عكس ما يزعم الكتاب الأوربيون ـ لم يقر عادات الجاهلية وموقف الجاهليين من هذا الموضوع، وليس صحيحا «أن ما كان عند العرب عادة جعله الإسلام دينا»، ذلك أن الإسلام قد اتخذ من التعدد موقفا إصلاحياً يهدف إلى إلغائه بالتدرج.

فلقد كان التعدد مباحاً دون حد محدود، فوقف به الإسلام عند حد الأربعة، وطبق هذا التحديد «بأثر رجعي»، وفي حالات كثيرة دخل الإسلام من في عصمته أكثر من هذا العدد ـ عشر نساء مثلاً ـ فتخلى بحكم إسلامه عما زاد على الأربعة منهن، ومن ثم فإن الخطأ الذي وقع فيه الكُتّاب الأوربيون ـ الذين ظنوا أن

الإسلام قد قنن عادات جاهلية ـ نابع من قياسهم ودراستهم واقع المسلمين، وحسباتهم أن هذا الواقع هو موقف الإسلام.

٤- أن الإسلام عندما أباح التعدد المحدود إنما كان يريد الخروج من ظلم أشد، فلقد كان الرجال الذين يكفلون اليتيمات يتزوجون بهن طمعاً في مالهن، فقال لهم الإسلام: «إن كان ضعف اليتيمات يجركم إلى ظلمهن، وخفتم أن لا تقسطوا فيهن إذا تزوجتموهن، وأن يطغى فيكم سلطان الزوجية فتأكلوا أموالهن وتستذلوهن، فدونكم النساء سواهن فانكحوا ما يطيب لكم منهن من ذوات جمال ومال من واحدة إلى أربع»، فهو تشريع يجب أن يُنظر إليه في ضوء هذه الملابسات.

٥- أن الإسلام قد اشترط تحقق العدل المطلق في حالة التعدد، فإن ظُن عدم تحقق هذا العدل المطلق، وجب الاقتصار على الزوجة الواحدة، فالموقف ليس موقف الترغيب في التعدد، بل التبغيض له، ولو عقل شرط العدل لما زاد المكثرون على الواحدة.

٦- ثم يعرض لنظام الرقيق، الذي كانت له بقايا ملحوظة في بعض المجتمعات الإسلامية على عصره، فيبرئ الإسلام من هذا النظام، عندما يفرق بين أسيرات الحرب الشرعية المشروعة ـ التي

قصد بها المدافعة عن الدين أو الدعوة إليه بشروطها، وهي حروب قد انتهت منذ قرون وحلت محلها حروب السياسة - يفرق بين أسيرات هذه الحرب التي لم يعد لها وجود، وبين ضحايا نظام الرقيق الذي عرفه المسلمون طويلاً، والذي هو أمر غريب عن الإسلام، لا يعرفه ولا يقره، فالجركسيات اللاتي يُبعن لاحتياج أهلهن للرزق، والسودانيات اللاتي يجلبهن الأشقياء السلبة المعروفون بالأسيرجية أمرهن منسوب إلى عادات الجاهلية، جاهلية الجركس والسودان، ولا صلة لهذه الجاهلية بدين الإسلام.

٧- ثم يصل الأستاذ الإمام في فتواه هذه إلى بيت القصيد من الموضوع عندما يحسم إجابة السؤال:

> هل يجوز منع تعدد الزوجات؟! ويجيب على هذا السؤال الواضح بالجواب المحدد: نعم، لأن العدل المطلق شرط واجب التحقق، وتحقق هذا العدل «مفقود حتماً»، ووجود من يعدل في هذا الأمر هو أمر نادر، لا يصح أن يتخذ قاعدة، كما أن في التعدد ضرراً محققاً يقع بالزوجات، وتأريثاً للعداوة بين الأولاد، فللحاكم وللعالم - بناء على ذلك - أن يمنع تعدد الزوجات مطلقاً، اللهم إلا

في حالة ما إذا كانت الزوجة عقيماً، فإن للقاضي أن يتحقق من قيام الضرورة ـ «ضرورة الإنجاب»، فيبيح الزواج بأخرى غير الزوجة العقيم[١٢].

ونحن نعتقد أن الرجل بموقفه هذا قد استخرج من القرآن الكريم بعقله المستنير، أحكاماً أشبه بالثورة على ذلك الواقع المتخلف الذي عاشته المرأة المسلمة، بسبب هذا التعدد، ولازالت تعيشه حتى الآن، وهي أحكام لازالت في انتظار المشرع الذي يضعها في التطبيق.

فتوى في تعدد الزوجات

السؤال الأول

ما منشأ تعدد الزوجات في بلاد العرب أو في المشرق على جملة قبل بعثة النبي ﷺ؟

الجواب

ليس تعدد الزوجات من خواص المشرق، ولا وحدة الزوجة من خواص المغرب، بل في المشرق شعوب لا تعرف تعدد الزوجات

(١٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٩٠ - ٩٥.

كالتبت والمغول، وفي الغرب شعوب كان عندها تعدد الزوجات كالغولو، وكان معروفاً عند الجرمانيين، ففي «من زسيزار» كان تعدد الزوجات شائعا عند الغولو، وكان معروفاً عن الجرمانيين في زمن «تاسيت»، بل أباحه بعض البابوات لبعض الملوك بعد دخول الدين المسيحي إلى أوربا، كشرلمان ملك فرنسا، وكان ذلك بعد الإسلام.

كان الرؤساء وأهل الثروة يميلون إلى تعدد الزوجات في بلاد يزيد فيها عدد النساء على عدد الرجال توسعاً في التمتع، وكانت البلاد العربية مما تجري فيها هذه العادة لا إلى حد محدود، فكان الرجل يتزوج من النساء ما تسمح له أو تحمله عليه قوة الرجولية وسعة الثروة للإنفاق عليهن وعلى ما يأتي له من الولد.

> وقد جاء الإسلام وبعض العرب تحته عشر نسوة، وأسلم غيلان ـ رضي الله عنه ـ وعنده عشر نسوة، فأمره النبي ﷺ بإمساك أربع منهن، ومفارقة الباقيات، وأسلم قيس بن الحارث الأسدي وتحته ثماني نسوة، فأمره النبي ﷺ، بأن يختار منهن أربعاً وأن يخلي ما بقي.

فسبب الإكثار من الزوجات إنما هو الميل إلى التمتع بتلك اللذة المعروفة وبكثرة النساء. وقد كان العرب قبل البعثة في شقاق وقتال دائمين. والقتال إنما كان بين الرجال، فكان عدد الرجال ينقص بالقتل فيبقى كثير من النساء بلا أزواج، فمن كانت عنده قوة بدنية و سعة في المال كانت تذهب نفسه وراء التمتع بالنساء. فيجد منهن ما يرضي شهوته، ولا يزال ينتقل من زوجة إلى أخرى، مادام في بدنه قوة، وفي ماله سعة.

وكان العرب ينكحون النساء بالاسترقاق، ولكن لا يستكثرون من ذلك، بل كان الرجل يأخذ السبايا. فيختار منهن واحدة، ثم يوزع على رجاله ما بقي واحدة واحدة، ولم يعرف أن أحدا منهم اختار لنفسه عدة منهن أو وهب لأحد رجاله كذلك دفعة واحدة.

السؤال الثاني

على أي صورة كان الناس يعملون هذه العادة في بلاد العرب خاصة؟

الجواب

كان عملهم على النحو الذي ذكرته: إما بالتزوج واحدة بعد واحدة أو بالتسري وأخذ سرية بعد أخرى، أو جمع سرية إلى زوجة أو زوجة إلى سرية، ولم يكن النساء إلا متاعاً للشهوة، لا يراعى فيهن حق، ولا يؤخذ فيهن بعدل، حتى جاء الإسلام فشرع لهن الحقوق وفرض فيهن العدل.

السؤال الثالث

كيف أصلح نبينا ﷺ هذه العادة، وكيف كان يفهمها؟

الجواب

جاء النبي ﷺ، وحال الرجال مع النساء كما ذكرنا، لا فرق بين متزوجة وسرية في المعاملة، ولا حد لما يبتغي الرجل من الزوجات، فأراد الله أن يجعل في شرعه - ﷺ - رحمة بالنساء، وتقريراً لحقوقهن، وحكماً عدلاً يرتفع به شأنهن. وليس الأمر كما يقول كتبة الأوربيين: إن ما كان عند العرب عادة جعله الإسلام ديناً، وإنما أخذ الإفرنج ما ذهبوا إليه من سوء استعمال المسلمين لدينهم، وليس له مأخذ صحيح منه.

حكم تعدد الزوجات جاء في قوله تعالى في سورة النساء

﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ (النساء: ٣).

كان الرجل من العرب يكفل اليتيمة، فيعجبه جمالها ومالها، فإن كانت تحل له تزوجها وأعطاها المهر دون ما تستحق، وأساء صحبتها والإنفاق عليها، وأكل مالها. فنهى الله المؤمنين عن ذلك، وشدد عليهم في الامتناع عنه، وأمرهم أن يؤتوا اليتامى أموالهم، وحذرهم من أن يأكلوا أموالهم إلى أموالهم. ثم قال لهم: إن كان ضعف اليتيمات يجركم إلى ظلمهن، وخفتم ألا تقسطوا فيهن إذا تزوجتموهن، وأن يطغى فيكم سلطان الزوجية فتأكلوا أموالهن وتستذلوهن، فدونكم النساء سواهن: فانكحوا ما يطيب لكم منهن من ذوات جمال ومال من واحدة إلى أربع، ولكن ذلك على شرط أن تعدلوا بينهن، فلا يباح لأحد من المسلمين أن يزيد في الزوجات على واحدة إلا إذا وثق بأن يراعي حق كل واحدة منهن،

ويقوم بينهن بالقسط، ولا يفضل إحداهن على الأخرى في أي أمر حسن يتعلق بأمور الزوجية التي تجب مراعاتها، فإذا ظن إذا تزوج فوق الواحدة أنه لا يستطيع العدل وجب عليه أن يكتفي بواحدة.

فتراه قد جاء في أمر تعدد الزوجات بعبارة تدل على مجرد الإباحة على شرط العدل، فإن ظن الجور منعت الزيادة على الواحدة، وليس في ذلك ترغيب في التعدد، بل فيه تبغيض له، وقد قال في الآية الأخرى ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفورا رحيما﴾ (النساء ١٢٩).

فإذا كان العدل غير مستطاع، والخوف من عدم العدل يوجب الاقتصار على الواحدة، فما أعظم الحرج في الزيادة عليها؟!

فالإسلام قد خفف الإكثار من الزوجات، ووقف عند الأربع، ثم إنه شدد الأمر على المكثرين إلى حد لو عقلوه لما زاد واحد منهم على الواحدة.

وأما المملوكات من النساء فقد جاء حكمهن في قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾، وهو إباحة الجمع بينهن وإن لم يكن لهن من الرجل عدل فيهن، لأن المملوكة لا حق لها، ولمالكها أن يتركها للخدمة ولا يضاجعها البتة. وقد اتفق المسلمون على أنه يجوز للرجل أن يأخذ من الجواري ما يشاء بدون حصر. ولكن، يمكن لفاهم أن يفهم من الآية غير ذلك؛ فإن الكلام جاء مرتبطاً بإباحة التعدد إلى الأربعة فقط، وإن الشرط في الإباحة التحقق من العدل. فيكون المعنى: أنه إذا خيف الجور وجب الاقتصار على الواحدة من الزوجات أو أخذ العدد المذكور مما ملكت الأيمان، فلا يباح من النساء ما فوق الأربع على كل حال، ويباح الأربع بدون مراعاة للعدل في المملوكات دون الزوجات؛ لأن المملوكات ليس لهن حقوق في العشرة على ساداتهن، إلا ما كان من حقوق العبد على سيده، وحق العبد على سيده أن يطعمه ويكسوه وألا يكلفه من العمل في الخدمة ما لا يطيق، أما أن يمتعه بما تتمتع به الزوجات فلا.

وقد ساء استعمال المسلمين لما جاء في دينهم من هذه الأحكام الجليلة، فأفرطوا في الاستزادة من عدد الجواري، وأفسدوا بذلك عقولهم وعقول ذراريهم بمقدار ما اتسعت لذلك ثروتهم.

أما الأسارى اللائي يصح نكاحهن، فهن أسرى الحرب الشرعية التي قصد بها المدافعة عن الدين القويم أو الدعوة إليه بشروطها، ولا يكن عند الأسر إلا غير مسلمات. ثم يجوز بيعهن بعد ذلك وإن كن مسلمات.

وأما ما مضى المسلمون على اعتياده من الرق، وجرى عليه عملهم في الأزمان الأخيرة فليس من الدين في شيء، فما يشترونه من بنات الجراكسة المسلمين اللاتي يبيعهن آباؤهن وأقاربهن طلباً للرزق، أو من السودانيات اللاتي يختطفهن الأشقياء السلبة المعروفون بالأسيرجية «فهو ليس بمشروع ولا معروف في دين الإسلام، وإنما هو من عادات الجاهلية، لكن لا جاهلية العرب، بل جاهلية السودان والجراكسة».

وأما جواز إبطال هذه العادة، أي: عادة تعدد الزوجات فلا ريب فيه.

أما أولاً: فلأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً، فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجح ألا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقاً؛ مراعاة للأغلب.

وثانياً: قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة، ولهذا يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدد؛ دفعاً للفساد الغالب.

وثالثاً: قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم؛ فإن كل واحد منهم يتربى على بغض الآخر وكراهيته، فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للآخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم وأيدي الظالمين؛ ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري معاً؛ صيانة للبيوت عن الفساد.

نعم، ليس من العدل أن يمنع رجل - لم تأت زوجته منه بأولاد - أن يتزوج أخرى؛ ليأتي منها بذرية؛ فإن الغرض من الزواج التناسل، فإذا كانت الزوجة عاقراً، فليس من الحق أن يمنع زوجها من أن يضم إليها أخرى.

وبالجملة، فيجوز الحجر على الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضي، ولا مانع من ذلك في الدين البتة، وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط.

خاتمة

تلك لمحات عن بعض المعالم في المشروع الحضاري للإمام محمد عبده، الذي كانت الوسطية فيه منهاجاً للإصلاح بالإسلام.

وصدق الله العظيم إذ يقول ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (البقرة: ١٤٣).

ورحم الله الإمام محمد عبده، الذي قال:

> إن الإسلام دين وشرع، كمال للشخص، وألفة في البيت، ونظام للملك، وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة دولة، وسلطة لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام. وبهذا تميز الإسلام، وامتازت به الأمم التي دخلت فيه عن سواها ممن لم يدخل فيه، فكان المدرسة الأولى التي يرقى فيها البرابرة على سلم المدينة، وإن سبيل الدين لمريد الإصلاح في المسلمين سبيل لا مندوحة عنها.

ورحم الله جمال الدين الأفغاني - أستاذ محمد عبده - الذي قال:

إنا - معشر المسلمين - إذا لم يؤسَّس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا، فلا خير لنا فيه، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق. وإن ما نراه اليوم من حالة ظاهرة حسنة فينا من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن هو عين التقهقر والانحطاط، لأننا في تمدننا هذا مقلدون للأمم الأوربية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب، والاستكانة لهم، والرضا بسلطانهم علينا، وبذلك تتحول صبغة الإسلام - التي من شأنها رفع راية السلطة والغلب - إلى صبغة خمول وَضِعَة واستئناس لحكم الأجنبي.

إن الدين هو قوام الأمم، وبه فلاحها، وفيه سر سعادته، وعليه مدارها، وهو السبب المفرد لسعادة الإنسان. ولقد بدأ الخلل والهبوط في تاريخنا، من طرح أصول الدين، ونبذها ظهرياً، والعلاج إنما يكون برجوع الأمة إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، ومن

طلب إصلاح الأمة بوسيلة سوى هذه، فقد ركب بها شططاً، ولن يزيدها إلا نحساً، ولن يكسبها إلا تعساً!.

وصدق رسول الله - ﷺ - إذ يقول فيما رواه الطبراني:

(يحمل هذا الدين من كل خلف عُدوله، ينفون عنه تحريف الضالين وانتحال المبطلين، وإذ يقول يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها رواه أبو داود -

فلقد كان الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده مشروعاً نهضوياً لتجديد دين الإسلام، كي تتجدد به دنيا المسلمين، عليه رحمة الله.

المصادر

الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة، ١٩٦٨.

الإبراهيمي، محمد البشير. آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي. جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي. بيروت، ١٩٧٧.

العقاد، عباس محمود. محمد عبده. سلسلة أعلام العرب. القاهرة.

أمين، قاسم. الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت، ١٩٧٦.

رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام. القاهرة، ١٩٣١.

عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. القاهرة، ١٩٢٥.

عبده، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة، ١٩٩٣.

عبده، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت، ١٩٧٢.



ISBN 977-6163-32-7